



كلية الآداب – قسم علم الاجتماع
جامعة عين شمس

مركز الدراسات المعرفية

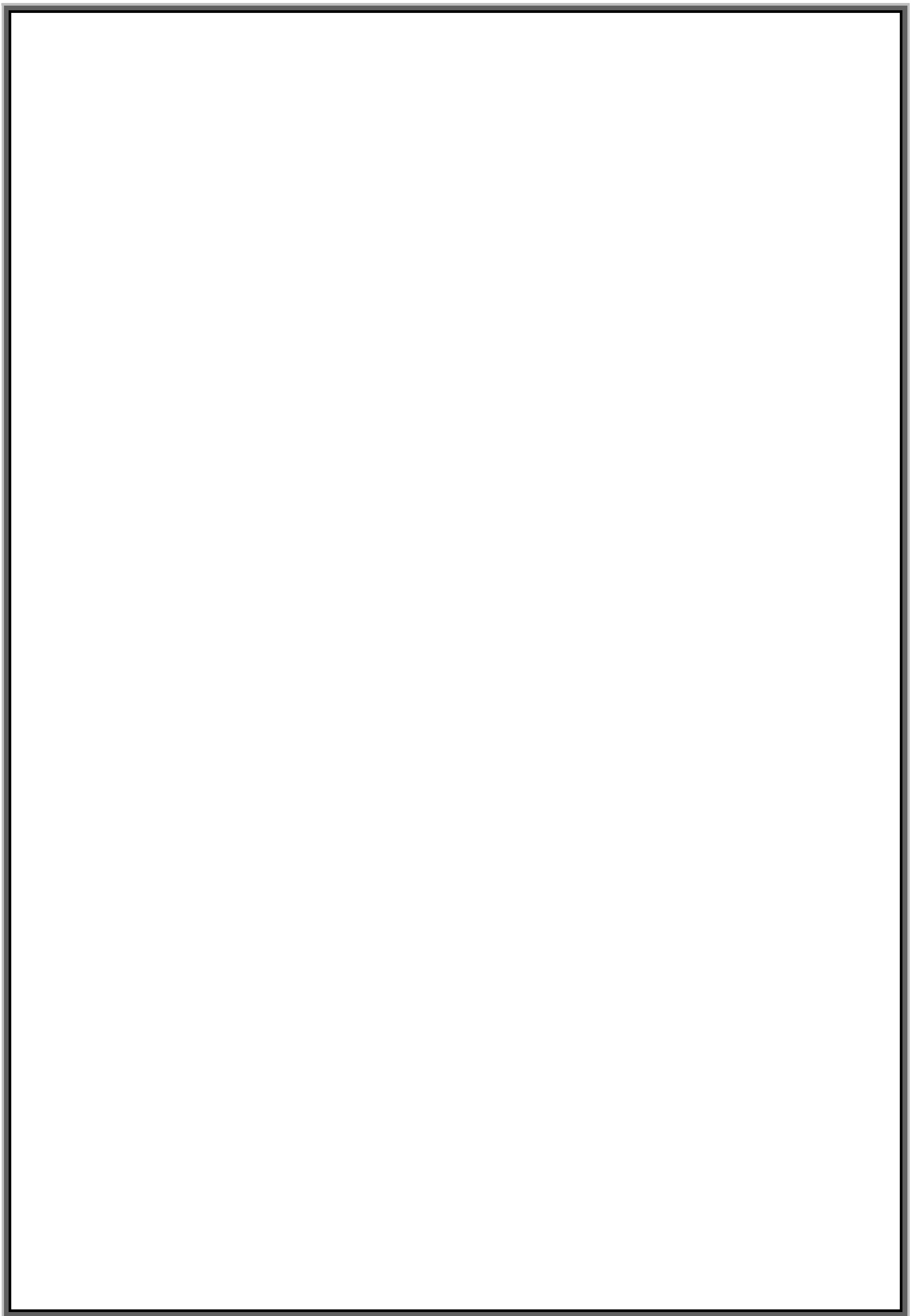
مؤتمر

"عبد الرحمن بن خلدون:
قراءة معرفية ومنهجية"

المنعقد في الفترة

٥ – ٦ أغسطس

٢٠٠٠



المحتويات

١ - ورقة العمل

٢ - الاستقرار والتغير في فكر ابن خلدون - أ.د. محمود فهمي الكردي رئيس قسم الاجتماع – كلية الآداب جامعة القاهرة.

٣ - حركية التغيير الاجتماعي في فكر ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل - أ.د. محمود الذوادي – أستاذ الاجتماع – جامعة تونس الأولى

٤ - العمليات والنظم الاجتماعية في فكر ابن خلدون - أ.د. علي عبد الرازق جلبي - أستاذ علم الاجتماع – كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

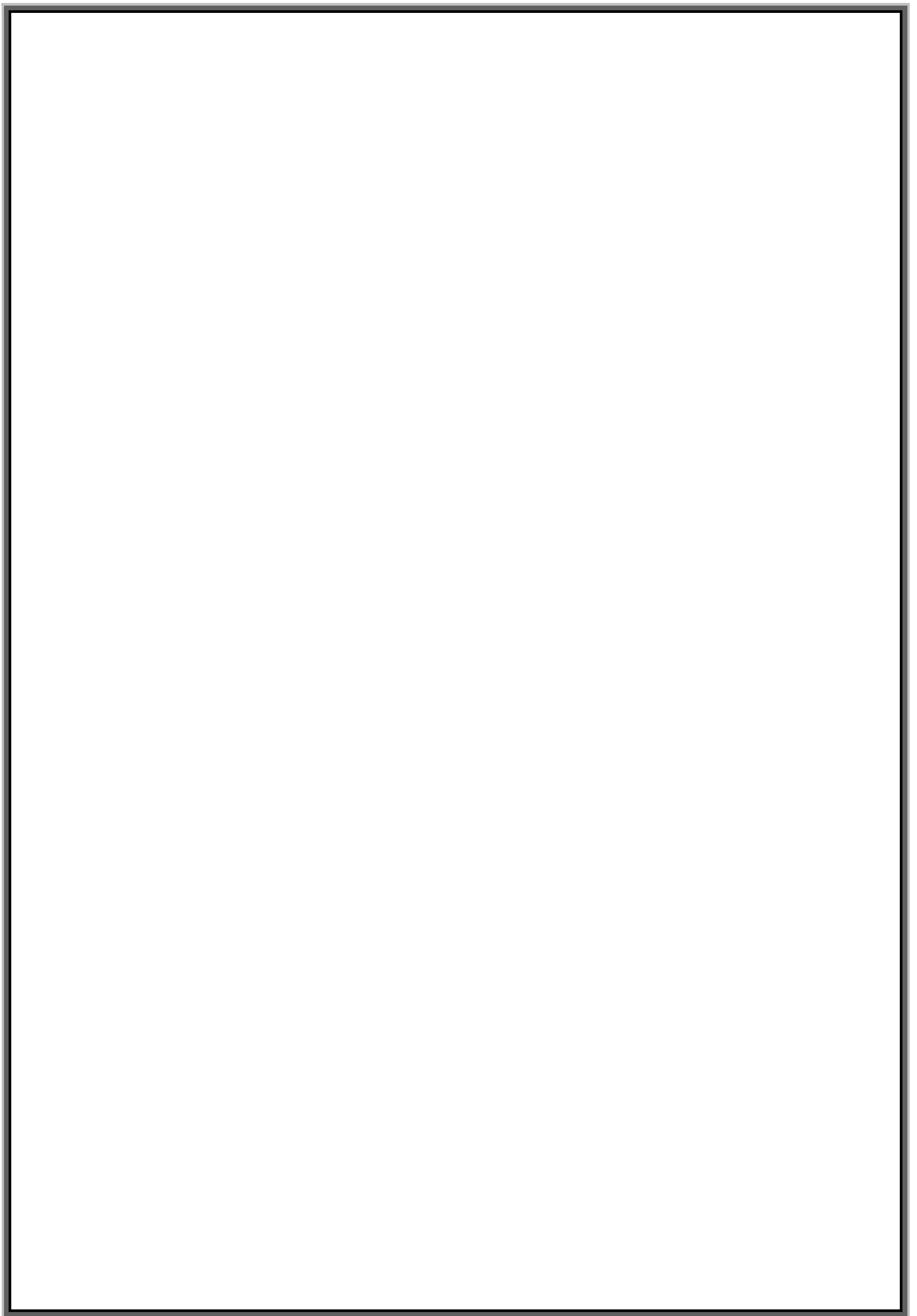
٥ - تنظير السنن: قراءة نماذج سنية لدى ابن خلدون - أ.د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل - أستاذ النظرية السياسية – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة

٦ - تنظير ابن خلدون على خريطة التنظير السوسيولوجي - أ.د. علي ليلة – أستاذ علم الاجتماع – كلية الآداب – جامعة عين شمس

٧ - ابن خلدون وتأسيس علم الاقتصاد - أ.د. رفعت العوضي - أستاذ الاقتصاد الإسلامي – كلية التجارة – جامعة الأزهر.

٨ - ببليوجرافيا شارحة للدراسات العربية والمترجمة والأجنبية عن المفكر العربي: عبد الرحمن ابن خلدون – أ. د. مصطفى مرتضى

٩ - Ibn Khaldun and the IQ Controversy: The Cultural Determinants of Intelligence By: Hmoud S. Olimat -University of Jordan



بسم الله الرحمن الرحيم

ورقة عمل مؤتمر

عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفيـة ومنهجيـة

حلقة دراسـية

بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ومركز الدراسات المعرفية وقسم علم الاجتماع
بجامعة عين شمس ٥ -٦ أب(أغسطس)٢٠٠٠

فكرة الحلقــة الدراسية:

يحتل ابن خلدون في التراث العربي الإسلامي، وفي الفكر الغربي المعاصر، مكانة متميزة، وينظر إليه على أنّه صاحب رؤية حضارية خاصة، ولا سيما فيما يتعلق بدراسة التاريخ البشري، والمجتمع الإنساني، والعمران الحضاري، ويتجاوز بعض الدارسين له ذلك فيتحدثون عن عبقريته في الفكر الاقتصادي والتربوي والسياسي وغير ذلك من الحقول المعرفية. ويشار إلى ابن خلدون في مناسبات عديدة باعتباره صاحب منهجية في النظر والتفكير والبحث والتفسير، مثلت في زمانه قفزة إبداعية متميزة، ووصفت بعض إنجازاته - على الأقل - بأنها غير مسبوقة، باعتباره مؤسسها وأنها لم تكن معروفة قبله، وغير ملحوقة باعتباره أكد على حاجة ما وضعه إلى استكمال وتفصيل ممن يأتي بعده، لكن كل ذلك لم يحصل. فكيف ولّد ابن خلدون من رحم الحضارة الإسلامية وتراثها تلك القفزة المنهجية؟ ولماذا لم تتراكم جهود الباحثين المسلمين من بعده لتطويره العلوم الاجتماعية المتخصصة التي أسس لها؟

وابن خلدون مثل غيره من علماء عصره والعصور السابقة، كان ذا ثقافة موسوعية، لديه إحاطة بالعديد من العلوم، وإلمام كبير بالعلوم الأخرى، لكنه تخصص في محاولة دراسة الظواهر الاجتماعية، وتوصل إلى أنها محكومة بالقوانين والسنن نفسها التي تحكم سلوك الظواهر الطبيعية، كما أنه أقام علاقة قوية بين البيئة الطبيعية - الجغرافية والسلوك البشري والاجتماعي والنفسي. فهل أخطأ ابن خلدون أم أصاب في ذلك؟ وما المعايير التي تصلح أن نحاكمه إليها؟

ولم يكن ابن خلدون غريباً عن ميدان العلوم الإسلامية النقلية، فإسهاماته تشهد بتبحره في علوم القرآن والسنة والفقه، حتى عُدّ مؤهلاً لتولي منصب قاضي قضاة المالكية بمصر، فهل ثمة مشكلة في هذه الإسهامات تبرر تهميش مكانته وإسقاطها من اهتمامات علماء

الشريعة؟ وهل ثمـــة مشكلة في علاقة النتائج التي توصل إليها ابن خلـــدون مـــع الدراســـات النقلية المعروفة؟

وقد جعل ابن خلدون العصبية نموذجاً تفسيرياً في دراسة الممالك وتبدل الدول وتغيـــر النظم السياسية، وعلاقة ذلك بمفهوم العمران البشري، وتطور المجتمـــع، وأحـــوال المعيـــشة والاقتصاد. فكيف استعمل ابن خلدون هذا النموذج التفسيري فيما يتعلق بفهم الماضي؟ وإلـــى أي حد كان يستخدمه في التنبؤ عن المستقبل؟

وقد أسرف كثير من الدارسين لمقدمة ابن خلدون في الحكم على عطائه الفكري فيهـــا، وتصنيفه في حقول علمية عديدة، فمنهم من عدَّه مؤرخاً أو مؤســـساً لعلـــم التـــاريخ أو علـــم الاجتماع أو علم الاقتصاد أو علم الاجتماع السياسي أو علم التربية، وغيرها من العلوم، فهـــل ثمـــة وسيلة لتحليل هذا العطاء الفكري، والتوصل إلى حكـــم موضـــوعي مـــوزون يتجـــاوز الإفراط والتفريط، ويجعل بالإمكان الاستفادة من إنجازات ابن خلدون واستلهام دروسها؟

ويرى بعض الباحثين أن أفكار ابن خلدون التي اشتهر أنه تميّز بها عن غيره ليـــست غريبة عن أعمال من سبقه من علماء المسلمين، فهل يمكن تتبع هذه الأفكـــار الخاصـــة فـــي التراث الإسلامي السابق ابن خلدون؟ وما السبب في اشتهار ابن خلدون بها؟ وتمثـــل بعـــض أفكار ابن خلدون إسهامات خاصة، قال بها بعض المفكرين في الغرب فيما بعد، فهـــل ثمـــــة عناصر مشتركة في منهجية التفكير بينه وبينهم؟ وكيف يظهر أثر الإسلام في التميز الإسلامي لابن خلدون بالمقارنة مع غيره من المفكرين الغربيين؟

وليس ثمة شك في انتساب ابن خلدون إلى الدائرة الحضارية الإسلامية، فإنّه انطلق مـــن نظام معرفي إسلامي، ومع ذلك فإنّـــه توصل إلى نتائج مختلفة عن نتائج من سبقه من العلماء الذين كانوا ينطلقون من منهج فقهي وأصولي، فما عناصر النظام المعرفي الذي استخدمه ابـــن خلدون؟ وما خصائص المنهجية التي استخدمها؟ وما علاقتها بالثوابت الشرعية؟ وهل ثمـــــة إشكالية بين تلك المنهجيـــة وهذه الثوابت؟

<u>هـــدف الحلقـــة:</u>

تستهدف جهود الإصلاح والتغيير في الواقع الإسلامي المعاصر الإسهام فـــي تحقيـــق آمال الأمة وطموحاتها في النهوض الحضاري، بما يعيد إليها حضورها الفاعل في عالم اليوم، وقدرتها على الإسهام في الحضارة الإنسانية، وترشيد مـــسيرتها، وحـــل مـــشكلاتها، وتملـــك الأمـــة المسلمة في هذا المجال من الهدي الإلهي والتجربـــة التاريخية الغنية والطاقات الكامنة ما يعلق عليها الآمال.

ويأتي تنظيم هذه الندوة في برنامج التعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة وباستضافة كريمة من قسم علم الاجتماع بجامعة عين شمس، ضمن برنامج دراسة حركات الإصلاح وجهود العلماء والمفكرين في التاريخ الإسلامي، لفهم مناهج التغيير والإصلاح الفكري والثقافي واستيعابها، واستخلاص علاقتها بظروف الزمان والمكان، وبطبيعة التحديات التي تواجه الأمة في العصور المتلاحقة، وبيان مدى انعكاس ذلك كله على مسيرة الجهود الإصلاحية المعاصرة.

وتهدف الحلقة على وجه التحديد إلى دراسة جهود ابن خلدون دراسة معرفية ومنهجية ناقدة، في محاولة لفتح آفاق جديدة في فهم واقع الأمة في عهد ابن خلدون واستجابته لذلك الواقع، وانعكاسات ذلك على مسيرة الفكر الإسلامي حتى اليوم والغد. ونأمل أن تتجاوز بحوث الحلقة ومداولاتها مجرد الحكم الإجمالي -الإيجابي أو السلبي- على الفكر الخلدوني بجوانبه المختلفة، إلى القيمة الموضوعية لهذا الفكر في كل جانب من جوانبه، وذلك في سياق رؤيته الكليّة ومنهجه في البحث والتفكير، وإلى محاولة فهم أبعاد العطاء الفكري والنظرات الخاصة لابن خلدون في السياق التاريخي والاجتماعي لتطور الفكر الإسلامي والفكر الإنساني.

<u>**محاور الحلقة الدراسية:**</u>

١. الأبعاد المعرفية في فكر ابن خلدون.

ما عناصر الرؤية الكلية لابن خلدون بخصوص قضايا الكون والإنسان والحياة والمعرفة والدين..؟ وهل كانت هذه العناصر تمثل نظاماً معرفياً أو نظرية في المعرفة تتصف بالانسجام والتكامل؟ وكيف تعاملت هذه النظرية مع مصادر المعرفي ومع أصناف العلوم؟ وما الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها من كتابات ابن خلدون حول الروافد والمصادر المعرفية لأفكاره؟

٢. الأبعاد المنهجية في فكر ابن خلدون.

ما مدى وضوح الفكر المنهجي في أعمال ابن خلدون؟ وما خصائص المنهجية التي استعملها؟ وما عناصر التميّز في منهجية ابن خلدون بالمقارنة مع غيره من العلماء؟ وما مستويات هذه المنهجية ؟ وهل يمكن تمييز منهجية واحدة لابن خلدون أم منهجيات متعددة؟

٣. مدخل السنن في فكر ابن خلدون.

ما مفهوم السنّة الكونية عند ابن خلدون؟ وما أنواعها؟ وما مصادرها؟ وما الأمثلة التطبيقية لاستعمال ابن خلدون لمفهوم السنّة الكونية: الطبيعية والاجتماعية؟

٤. المنهج التاريخي عند ابن خلدون.

ما موقع التاريخ من أعمال ابن خلدون؟ وما مصادره؟ وما معاييره في نقد المصادر وتمحيصها؟ وكيف يمكن التمييز بين أصول المنهج التاريخي وفلسفة التاريخ في أعمال ابن خلدون؟

٥. رؤية ابن خلدون للمصادر الإسلامية الأصلية.

كيف تعامل ابن خلدون مع القرآن الكريم من حيث مرجعيته في الأخبار؟ وكيف كان يفهم النص القرآني؟ وكيف تعامل مع السنّة النبوية؟ وما منهجه في التعامل مع سندها ومتنها؟ وما العناصر المميزة لمنهج ابن خلدون في التعامل مع القرآن والسنّة بالمقارنة مع غيره؟ وما أثر هذا التمايز في اختلاف ابن خلدون عن غيره من العلماء؟

٦. الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون

ما خصائص البنية المفاهيمية في فكر ابن خلدون؟ وكيف تظهر شجرة المفاهيم الخاصة بالمجتمع والاجتماع الإنساني والعمران البشري؟ وما موقع هذه المفاهيم في سياق نظريات ابن خلدون في التغيّر والاستقرار والتنمية..؟

٧. ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي.

وما علاقة أفكاره بالتراث الإسلامي الذي سبقه؟ وما علاقته بالتراث الذي جاء بعده؟ وكيف تعامل ابن خلدون مع التراث الإسلامي الذي اطلع عليه؟ وما أثر المرحلة التاريخية التي عاش فيها على أفكاره؟ وكيف تعامل مع معطيات الواقع الفكري الذي عاصره؟ وما انعكاسات ذلك على التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر؟

٨. ابن خلدون والفكر الغربي.

ما درجة اطلاع ابن خلدون على التراث اليوناني والإغريقي الذي كان معروفاً قبله؟ وهل كان لهذا التراث أثر على أفكار ابن خلدون؟ ومَن مِن المفكرين الغربيين الذين جاءوا بعده توصل إلى أفكار مشابهة لأفكار ابن خلدون؟ وكيف يمكن تفسير ذلك؟ وما العناصر التي تميز بها ابن خلدون باعتباره عالِماً مسلماً عن أولئك العلماء الغربيين؟

٩. نظرية العصبية في فكر ابن خلدون.

ما مفهوم العصبية؟ وما موقعه في فهم عوامل الاستقرار والتغيّر في الممالك والدول؟ وكيف استخدم ابن خلدون العصبية نموذجاً تفسيريّاً في دراسة الواقع السياسي لفهم الماضي أو التنبؤ بالمستقبل؟

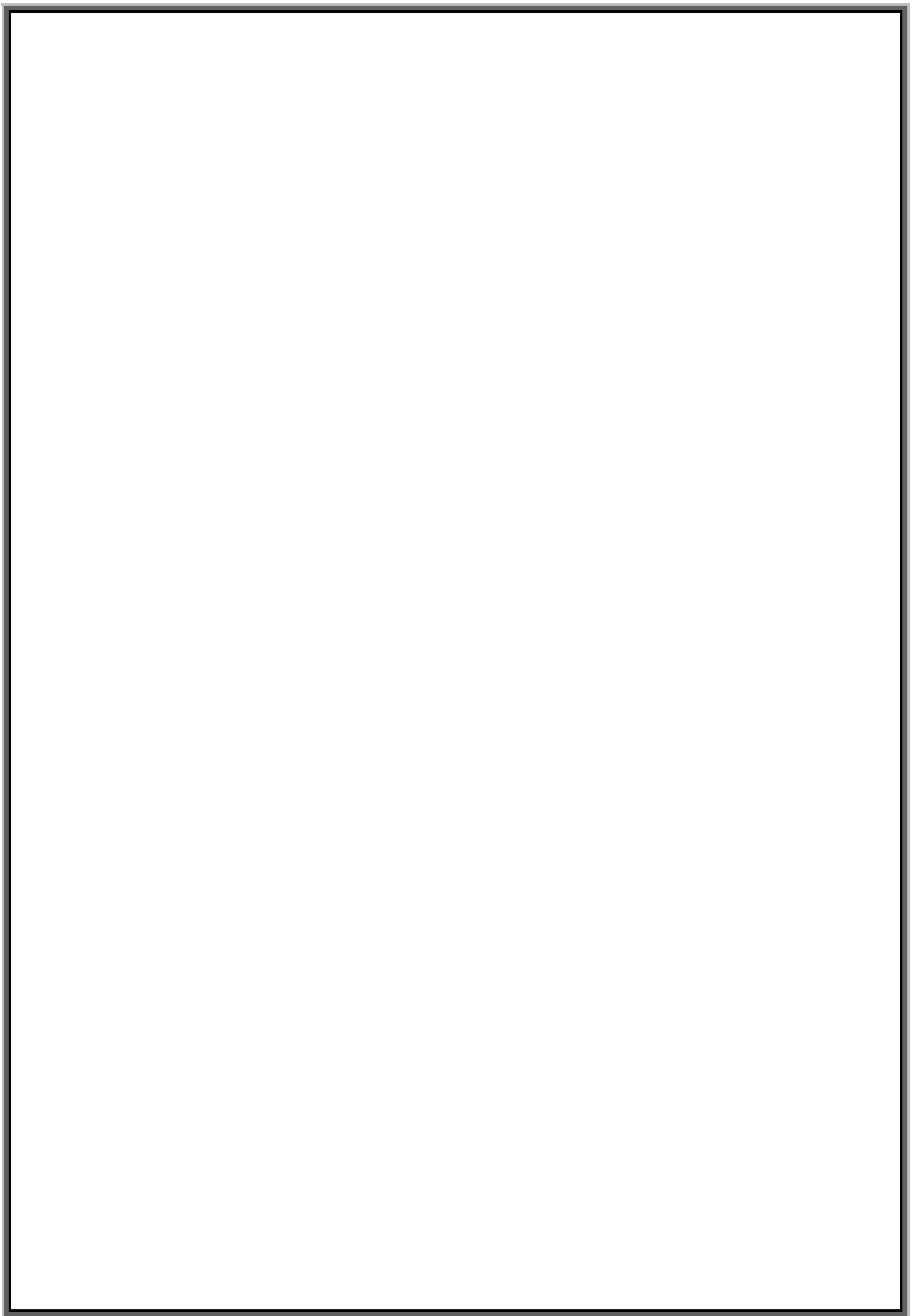
١٠. الدراسات الخلدونية: رؤية تقويمية.

ما طبيعة الدراسات التي أجريت على أعمال ابن خلدون؟ وما الفئات التي يمكن تصنيف هذه الدراسات إليها؟ وما أبرز نتائج هذه الدراسات من حيث الحكم على

عطائه وتميزه الفكري والمنهجي؟ ومن حيث أثر هذه الدراسات ونتائجها في الاستفادة من تجربة ابن خلدون ودروسها في الفكر المعاصر؟

١١. الفكر التربوي عند ابن خلدون.

هل نجد في أعمال ابن خلدون وعياً على موقع العمل التربوي في فهم واقـــع الأمـــة وطبيعة المشكلات التي كانت تمر بها؟ هل لابن خلدون حقاً رؤية متكاملة عن العمـــل التربوي؟ ما موقع الطفل في النصوص التربوية في أعمال ابن خلـــدون؟ هـــل ثمـــة حضور للشخصية الإنسانية وكيفية نموّها وعوامل تشكيلها في أعمال ابن خلدون؟ مـــا **انعكاسات نظرية القيم على العملية التربوية كما يراها ابن خلدون؟**



البحث الأول

الاستقرار والتغير في فكر ابن خلدون
ورقة بحثية مقدمة لندوة
الإسهامات المعرفية والمنهجية لابن خلدون
في إطار الفكر الاجتماعي

أ.د. محمود فهمي الكردي
رئيس قسم الاجتماع بجامعة القاهرة

<u>**محتويات البحث**</u>

مقدمة	١
أولاً: ملامح المجتمع وتفاعلاته في حالتي الاستقرار والتغير	٢
ثانياً: عوامل انهيار الاستقرار الاجتماعي، والمتغيرات الدافعة للتطور	٩
ثالثاً: أحوال الدولة، والمجتمع وأوضاعهما أثناء حالتي الاستقرار والتغير	١٤
خاتمة	١٩
مراجع	٢٠

مقدمـــــــــة

تهدف هذه المحاولة البحثية الموجزة والمحدودة، التعرف على محور مهم من المحاور التي تمثل جذرًا رئيسيًا في فكر ابن خلدون إزاء تصوره للمجتمع.

إن فكرة "الاستقرار، والتغير" تكاد تلمس لمسًا في كل فصل من فصول المقدمة رغم تعدد المسائل والقضايا التي اشتملتها.

وقد تحددت مهمتنا البحثية إزاء ذلك في محاولة "الطواف" بالمقدمة – في حدود الفصول الستة التي احتواها كتابها الأول – كي نستخرج منها ما يدل على تلك الفكرة المحورية (الاستقرار، والتغير).

غير أن بحثنا في هذه المسألة يستوجب توافر "معالم" نتمكن بواسطتها من استخراج المقولات الدالة عليها ووصفها، وتحليلها وتفسيرها ما أمكننا ذلك.

وتشكلت هذه المعالم في ثلاثة: تحدد أولها في ملامح المجتمع وتفاعلاته، وتمثل ثانيها في العوامل التي قد تؤدى إلى انهيار الاستقرار الاجتماعي وكذا المتغيرات الدافعة للتطور، وتجسد ثالثها في أحوال الدولة والمجتمع وأوضاعهما في حالتي الاستقرار والتغير.

أما ما اشتملته هذه الجوانب الثلاثة فلم يختر بصورة عشوائية وإنما وقع الاختيار على واحد من أبرز العناصر في كل فصل من الفصول الستة، وأقربها إلى تحليل فكرة "الاستقرار والتغير" على أن يتم تناول هذه الفكرة بشقيها في كل "ملمح"، أو "عامل" أو "حال".

واستندنا بصفة رئيسية على ما ورد بالمقدمة عن طريق الاعتماد على النص الأصلي ومحاولة شرحه، وتحليله.

أولاً: ملامح المجتمع وتفاعلاته في حالتي الاستقرار، والتغير:

التزم ابن خلدون في فكره ومنهجه برؤية خاصة للمجتمع تشكلت في ضوء المعارف السابقة عليه، التي طالعها ونقدها وأفاد منها، وكذا من خلال السياق الاجتماعي – السياسي (بمعناه الشامل) الذي عايشه، وخبره، وامتزج بكل رأى، أو فكرة، أو وجهة نظر قام بصياغتها في كتاباته.

وعندما أراد أن يحدد ملامح المجتمع وتفاعلاته لم يخرج كثيرًا عن ذات الإطار فكانت فكرة الاستقرار والتغير بمثابة "الفكرة المحورية" التي تدور حولها رؤيته لملامح المجتمع والمتغيرات المرتبطة به.

وفى حدود مقدمته (الكتاب الأول بما اشتمل عليه من فصول ستة) سوف نشير في هذا

الجانب إلى "بعض" ملامح المجتمع وتفاعلاته في حالتي الاستقرار والتغير وذلك على النحو التالي:

(١) ضرورة الاجتماع الإنساني:

تركز اهتمام ابن خلدون في هذا الملمح الأساسي على تبيان الأسباب أو الدوافع التي أدت إلى اجتماع البشر فيما بينهم وهى التعاون بالضرورة على قهر الطبيعة للحصول على الضروري من الطعام لتأمين الحياة، وللدفاع ضد الأخطار. وفى ذلك يذهب إلى القول بأن: "قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته في ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه اقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل له إلا بعلاج كثير من الطحن، والعجن، والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد، ونجار، وفاخوري... ويستحيل أن تفي بذلك، كله أو ببعضه، قدرة الواحد، فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضًا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحدة بالجملة.... فلابد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت، ولا غذاء، ولا تتم حياته." (١)

نستنتج من الاقتباس السباق أنه بالتعاون يحصل الإنسان على قوته للغذاء كما يتمكن من توفير السلاح للدفاع عن نفسه والآخرين ومن ثم كان هذا "الاجتماع" ضروري للنوع الإنساني وإلا ما حدث "اعتمار" العالم ببني البشر وهذا هو معنى "العمران" الذي جعله ابن خلدون موضوعًا لهذا العلم.

وإذا كانت الحاجة "المادية" باعتبارها قوة أساسية في تاريخ البشرية تمثل في رؤية ابن خلدون للمجتمع القاعدة الرئيسية الأولى في حالتي الاستقرار والتطور على حد سواء؛ فإن تعاون أفراد المجتمع في العمل من أجل تحصيل المعاش على أساس تقسيم العمل فيما بينهم يجسد القاعدة الثانية التي يستند إليها المجتمع(٢).

(٢)"البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها":

تتبني رؤية ابن خلدون لهذا الملمح (الذي يعد خطا رئيسيًا في فلسفته ويرتب عليه كثيرًا من المقولات الواردة بمقدمته) على أولوية النشأة للأنماط المعيشية (المجتمعية). فهو يرى أن البدو هم أصل المدن والحضر فهو سابق عليهما. ويعتمد في حكمه هذا على فكرة

"الضروري، والكمالي" فالضروري (أي البادية) هو الأصل وتتحدد مطالب الإنسان بالضروري أولاً ثم يليه الكمالي والترفي ولذا فإن غاية البدوي – في رأى ابن خلدون – يتمثل في التمدن (سكنى المدن والأمصار) وينتهي بسعيه إلى الحصول على "الرياش". أما الحضري فإنه كما يذهب ابن خلدون: "لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته".

ويؤكد ابن خلدون مقولته النظرية دائماً – كما أعتاد في منهجه – على شواهد أما تاريخية أو معاصرة له وهو هنا يضرب المثل ببعض الأمصار التي عاش بها فيقول: "إنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفى قراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر، وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، وأنها أصل لها"[٣].

(٣) استقرار الدولة، والاستغناء عن العصبية:

يربط ابن خلدون بين قوة الدولة ورسوخها واستقرارها في نفوس الناس، وبين خفوت حدة العصبية التي ألفوها من قبل. فهناك تحول كبير يحدث لدى أفراد المجتمع عندما تقوى شكيمة الدولة وتتوارث حاكمًا بعد آخر.. ورويدًا رويدًا تنسى النفوس شأن الأولية (العصبية) وترسخ في العقائد دين الانقياد للحكام والتسليم لأمرهم.

ويعطى ابن خلدون شاهدًا تاريخياً يدعم به هذا الحكم فيقول:

"... ومثل هذا وقع لبنى العباس فإن عصبية العرب قد فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق، واستظهارهم بعد ذلك إنما كان بالموالى من العجم، والترك، والديلم والسلجوقية وغيرهم... ثم تغلب العجم الأولياء على النواحي، وتقلص ظل الدولة فلم تكن تعدو أعمال بغداد حتى زحف إليها الديلم وملكوها، وصار الخلائق في حكمهم ثم انقرض أمرهم وملك السلجوقية من بعدهم فصاروا في حكمهم، ثم انقرض أمرهم، وزحف آخرا التتار فقتلوا الخليفة ومحوا رسم الدولة "[٤].

ويواصل ابن خلدون إعطاء مزيد من الشواهد والأمثلة فيشير إلى ما حدث "بصنهاجة" بالمغرب حيث فقدت العصبية هناك منذ المائة الخامسة أو ما قبلها، وكذا دولة "بني أمية" بالأندلس فقد استولى عليها ملوك الطوائف حيث فسدت عصبيتها من العرب فتنافسوا عليها، وتقاسموها، ووزعوا ممالك الدولة فيما بينهم، وسعوا إلى تقليد ما كان سائرًا في الدولة العباسية فتلقبوا بألقاب الملك ولبسوا شارته... الخ.

ويزيد ابن خلدون الأمر وضوحًا في هذا الشأن بالاستشهاد بابن شرف حيث يقول:

مما يزهدني في أرض أندلس أسماء معتصم فيها ومعتضد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالهر يحكى انتفاخًا صورة الأسد

(٤) الدولة أقدم من المدن والأمصار:

يؤكد ابن خلدون أن البناء، وتخطيط أماكن السكنى(اختطاط المنازل) من المظاهر اللصيقة بالحضارة، والمرتبطة – كما تقدم – بالترف والدعة. وفى ذلك يذهب إلى القول بأن: "المدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة، وبناء كبير، وهى موضوعة للعموم لا للخصوص فتحتاج إلى اجتماع الأيدي، وكثرة التعاون وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعم بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها اضطرارًا.. بل لابد من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعصا الملك، أو مرغبين في الثواب والأجر الذي لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة..."[٥].

وفى هذا الشأن يطلق ابن خلدون مقولته الشهيرة حيث يقرر أنه: "لابد من تمصير الأمصار، واختطاط المدن من الدولة والملك" وهو بذلك يقرر دور الدولة في غرس المدينة الكبرى كعاصمة مستحدثة مع قيام الدولة الجديدة[٦]. ثم ينتقل إلى الحديث عما يطرأ على المدينة من نمو وزيادة تتمثل في المرافق العامة مع ربط ذلك بقوة الدولة وطول مدة حكمها فيقول في هذا الصدد: "فعمر الدولة حينئذ عمر لها، فإن كان عمر الدولة قصيرًا وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة، وتراجع عمرانها، وخربت، وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتسع الخطة، وتبعد المسافة، وينفسح ذرع المساحة كما وقع ببغداد وأمثالها." [٧]

ومن الإشارات المهمة التي يتخذها ابن خلدون دليلاً ومعياراً على اتساع المدينة ونموها آنذاك نذكر "الحمامات" كمرفق هام من مرافق المدن الإسلامية فيذكر عن الخطيب البغدادي قوله بأن الحمامات قد بلغت في عهد المأمون نحو خمسة وستين ألف حمام، وتحولت بغداد إلى مجمع مديني يشتمل على مدن متلاصقة ومتقاربة تجاوز عددها الأربعين ولم تكن مدينة واحدة يجمعها صور واحد وذلك لعمرانها المفرط.. وكذا الحال في مدن: القيروان، وقرطبة، والمهدية في الملة الإسلامية، وكذلك حال مصر (القاهرة) [٨].

(٥) وجوه المعاش، وأصنافه، ومذاهبه:

يعرف "المعاش" ابتداء بأنه ابتغاء الرزق، والسعي في تحصيله (وهو مشتق من العيش الذي هو الحياة). وتحصيل الرزق والكسب يتم – كما يرى ابن خلدون – بطرق وأساليب

متعددة ومتنوعة فقد يتم بأخذه من يد الغير وانتزاعه استنادًا إلى قانون متعارف عليه (الجباية مثلاً) أو يكون باصطياد الحيوان سواء الوحشي أو الداج والإفادة من منافع الأخير (مثل اللبن، والحرير، والعسل). أو أن يتم ذلك من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه والحصول على ثماره.. أو أن يكون الكسب من الأعمال التي يقوم الإنسان بها (ويسميها ابن خلدون الصنائع) من كتابة، ونجارة، وخياطة، وفروسية.. أو أن يتم ذلك أخيراً عن طريق "التقلب في البلاد" وارتقاب حالة الأسواق وهو نشاط التجارة.

.. ويذهب ابن خلدون إلى ترتيب وحده المعاش وأصنافه متفقاً مع أهل الأدب والحكمة كالحريري حين قال: "أن المعاش: إمارة، وتجارة، وفلاحة، وصناعة"[٩]، وابن خلدون حين يعلق على هذه المقولة يخرج المعاش من الإمارة من الترتيب حيث لا يراه مذهباً طبيعياً للمعاش أما الثلاثة الأخرى فهي وجوه طبيعية للمعاش غير أن الزراعة تتقدمها جميعًا لبساطتها وطبيعتها وفطرتها فهي أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطبيعة. ثم ترد الصنائع متأخرة عنها فهي مركبة وعلمية ولا توجد إلا بين أهل الحضر (المتأخر عن البدو). وأما التجارة – وأن كانت طبيعية في الكسب إلا أن عائدها يتحدد دائماً في الحصول على ما بين قيمتي الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب.

(٦) <u>كثرة العلوم مرتبطة بنمو العمران وعظم الحضارة:</u>

إذا كان "تعليم العلم" – كما يذهب ابن خلدون – هو من جملة الصنائع، فإنه نشاط يكثر ويزيد في الأمصار. فمتى حقق الناس فائضًا من معاشهم انصرف هذا الفائض (الذي يطلق عليه ابن خلدون الكمالي) إلى ما وراء المعاش وضمنها العلوم والصنائع. فمن نشأ في المناطق البعيدة عن العمران (القرى والأمصار غير المتمدنة كما يسميها ابن خلدون) لا يجد فيها التعليم نتيجة فقدان الصنائع التي هي صنو للتعليم فكانت رحلتهم دائمًا إلى الأمصار طلباً للعلم وتعلمه. ويؤكد ابن خلدون مقولته هذه ما رآه في كل من: بغداد، وقرطبة، والقيروان، والبصرة، والكوفة. ويشرح ابن خلدون كيف زخرت هذه البلاد ببحار العلم وتفنن أهلها في معاهد التعليم ودرسوا فيها أصناف العلوم وحدث في تلك الفترة نمو حقيقي في كافة صنوف المعرفة حتى "أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين".. غير أن تناقص العمران وتشتت السكان وتناقصهم أدى إلى فقدان هذه المراكز العمرانية مظاهر العلم والتعليم وانتقل الناس إلى غيرها من أمصار الإسلام.

ويسهب ابن خلدون الشرح هنا حول العلم والتعليم بالقاهرة – من بلاد مصر – حيث يصفها: "بأن عمرانها مستبحر، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها منذ

مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين ابن أيوب.... فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ووقفوا عليها الأوقاف المغلة يجعلون فيها شركًا لولدهم بنظر عليها، أو نصيب منها... فكثرت الأوقاف لذلك، وعظمت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب"[١٠].

ثانياً: عوامل انهيار الاستقرار الاجتماعي، والمتغيرات الدافعة للتطور:

رغم أن هناك إشارات متعددة وصريحة – بالمقدمة – اهتم ابن خلدون بإبرازها، بل والتركيز عليها تتناول قضايا "الانهيار" أو "الذبول"، أو "الاندثار" وصولاً إلى "الفساد"، و "الخراب" للمجتمع والدولة، إلا أنه وفى الوقت ذاته يناقش – وربما ضمن ذات القضايا – بعض الطرق والمسالك التي تدفع للتغير والتطور والتي بإتيانها نخفض إلى حد بعيد من فرص انهيار الاستقرار الاجتماعي.

ويمكن أن نعطى بعض الأمثل والنماذج على هذه المسألة على النحو التالي:

(١) تفاوت العمران في الأجزاء المعمورة من الأرض:

استنادًا إلى الفكر العام لابن خلدون من حيث اعتباره أن "المادة" هي الأساس وأن"الصورة" تابعة لها وجودًا وعدماً، وبعد أن فرغ من تبيان الأسباب التي تدفع البشر للاجتماع (المقدمة الأولى من الفصل الأول) اهتم ابن خلدون بتحليل تأثير المادة من مناخ، وهواء، وخصب، وقحط على المجتمع. وهو يسفه إلى حد بعيد المقولة التي ترد اختلاف البشر في أشكالهم وألوانهم إلى الجنس أو العرق ويحاول إثبات أن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى الظواهر الطبيعية المحيطة بالإنسان[١١].

ويعرض ابن خلدون (في مقدمته الثانية) بعض المعلومات عن جغرافية الأرض كما كانت معروفة في زمنه فيشير إلى ما تحتويه الكرة الأرضية من ماء ويابس وما يوجد في الأخيرة من أنهار، وجبال، وسهول، وصحارى. وهو لا يعرض هذه المعلومات في ذاتها دائماً للأخبار عن "الوعاء الكبير" الذي يستوعب الجنس البشرى وتوزع الناس في مناطقه المختلفة من ناحية، ولانتقالهم للإقامة بالأماكن الملائمة للعيش والسكن من ناحية أخرى. وهو يؤكد إزاء ذلك أن الناس يسعون إلى الابتعاد عن الأماكن الحادة في برودتها وحرارتها، الصعبة في مواجهتها، والقاحلة في تربتها ومياهها. ويقرر، في ذات المقدمة، أن الأماكن المفرطة في حرارتها غير صالحة لتكوين الحياة[١٢].

(٢) ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب:

يقدم ابن خلدون تفسيرًا لحالة اقتداء المغلوب بغالبه فقد يكون ذلك راجع إلى ما وقر عند المغلوب أحياناً بعظمة الغالب (اعتقادًا من المغلوب بكمال الغالب). ولا يرجع ذلك كما يرى ابن خلدون إلى عصبية أو قوة بأس وإنما إلى العوائد والمذاهب التي ينتحلها الغالب.

ومن ثم فإنه ليس بمستغرب أن نجد المغلوب يتشبه أبدًا بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه بل وفى سائر أحواله.

يشبه ابن خلدون هذه الحالة بما يحدث بين الأبناء وآبائهم حيث نجدهم متشبهين بهم دائمًا لاعتقادهم الكمال فيهم.

ويوجه ابن خلدون الانتباه إلى هذه الحالة فيقول:

"انظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زى الحامية، وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم. حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها فيسرى إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم، وشاراتهم، والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران، والمصانع، والبيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامـــات الاستيلاء" [١٣]. ويرتب ابن خلدون نتيجة أخرى ترتبط بالعلاقة بين الغالب والمغلوب مؤداها أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء.

(٣) طبيعة الملك، وآثاره:

حين يشرح ابن خلدون طبيعة الملك وتداعياته في المجتمع فهو يبنى فكرته على مسألة العصبية حيث يقرر بأن العصبية هي غالباً تتألف من عصبات كثيرة غير أن أحداها تكون لها عادة الغلبة والقوة فتجمعها وتؤلف بينها وتصير عصبية واحدة.. وهذه "العصبية الكبرى" – كما يسميها ابن خلدون – إنما تكون لقوم أهل بيت ورياسة فيهم ولابد أن يكون واحد منهم رئيساً لهم، غالباً عليهم فيتعين رئيساً للعصبيات كلها... فينفرد بذلك المجد كلية، وليس بلازم أن يحدث ذلك لكل ملوك الدولة، وإنما قد تتم لواحد أو لأكثر دون الآخرين.

ويرى ابن خلدون أن من طبيعة الملك الترف ويفسر ذلك بأن تغلب الأمة على أخرى يتسبب في كثرة العوائد والمنافع نتيجة امتلاكها، واستيلائها ما كانت تمتلكه الأمة (أو الأمم) الأخرى فيتجاوز أهلها بذلك ضرورات العيش إلى نوافله – كما يسميها ابن خلدون – ويعمدون إلى إتباع الأساليب المترفة في الطعام، والملبس، والفرش، والأواني ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم.

ويرتب ابن خلدون نتيجة يراها طبيعية لهذا الترف وتتمثل في الراحة، والسكون، والدعة "فيستمتعون بأحوال الدنيا، ويؤثرون الراحة على المتاعب ويتأنقون في أحوالهم ما استطاعوا ويألفون ذلك ويورثونه من بعـــدهم من أجيالهم." [١٤] أما النتيجة النهائية التي يراها ابن خلدون مترتبة على طبيعة الملك سالفة الذكر من انفراد بالمجد، وترف شامل، وراحة،

ودعة وسكون.. كل ذلك يؤدى بالضرورة إلى شيوع مناحي الضعف، والهرم بالمجتمع.

(٤)"الحضارة غاية العمران، ونهايته، ومؤذنة بفساده":

يعتقد ابن خلدون أن العمران كله بما يشمله من بداوة، وحضارة، وملك، وسوقه له عمر محدد ويشابه في ذلك بين المجتمع والإنسان وأن سن الأربعين لديه تشير إلى بداية الانحطاط... ويحدث للعمران أيضا نفس العرض بعد فترة من الزمن وخصوصاً بعد اكتمال الترف والتخلق بعوائد الحضارة، والكلف بالصنائع وما يتبعه من تأنق في كافة أحوال الحياة بالمجتمع.

ويذهب في تفسير ذلك إلى تعاظم نفقات الحضارة بشكل يعجز الكسب عن الوفاء بها الأمر الذي يتسبب في غلاء أسعار الحاجيات بالأسواق ثم تزيدها المكوس غلاء حيث يضيف التجار على أسعار بضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤنة أنفسهم.

وتنعكس هذه الأحوال على نفوس الناس وأخلاقهم فيرى ابن خلدون أن الفسق، والشر، والتحايل على تحصيل المعاش بشكل مشروع أو غير مشروع من السمات الشائعة في هذه المرحلة من الحضارة. ويضيف إلى ذلك أن الرذائل والانهماك في الشهوات وانتشار الزنا، واللواط تعد مفاسد للحضارة.

(٥) خراب الأمصار، وقلة الصنائع:

يرى ابن خلدون أن الصنائع تخلق أصلاً لحاجة إليها، ووجود طلب لها.. غير أنه في حالة تدهور أحوال الأمصار وتناقص سكانها فإن الاقتصار على ما هو ضروري يصير هو الشائع ومن ثم تقل الصنائع التي كانت من توابع الترف لأن صاحبها لا يستطيع الاعتماد عليها في معاشه ولا يتمكن من الكسب بواسطتها إذ لا يوجد أحد يحتاج بضاعته. فإما أن يفر إلى غيرها، أو يترك المصر إلى مكان آخر.

ويضرب ابن خلدون أمثلة على هذه الصنائع وهم: النقاشون، والصواغ، والكتاب، والنساخ.. ولا تزال الصنائع في التناقص ما زال المصر في التناقص إلى أن تضمحل.

(٦) أوجه الصواب في تعليم العلوم:

يرسم ابن خلدون فلسفته في تعليم العلوم على معطيات يتصل بعضها بطبيعة العلم، ويتعلق البعض الآخر باستعداد المتعلم وقدراته.

<u>يلخص وجهة نظره في هذه المسألة بقوله:</u>

" أعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً، وقليلاً قليلاً يلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن (هي أصول ذلك الباب) ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعى في ذلك قوة عقله، واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن. وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم، إلا أنها جزئية وضعيفة وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله. ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفى الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هناك من الخلاف، ووجهه. إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته ثم يرجع به وقد شذا فلا يترك عويصاً، ولا مهما، ولا مغلقاً إلا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته [١٥].

يرى ابن خلدون أن هذه الخطوات الثلاث في التدرج في التعليم تمثل وجهة التعليم المفيد للمجتمع و للمتعلم على حد سواء.

<u>ثالثاً</u>: <u>أحوال الدولة والمجتمع وأوضاعهما أثناء حالتي الاستقرار والتغير.</u>

لم يكن تناولنا في النقطتين الرئيسيتين السابقتين: ملامح المجتمع وتفاعلاته، وعوامل انهيار الاستقرار أو تلك الدافعة للتطور سوى إرهاصة ضرورية لتبيان أحوال الدولة والمجتمع – من وجهة نظر ابن خلدون – أثناء حالتي الاستقرار والتغير. فهناك تجسيدات لهذه المسألة يمكن أن نعرض لبعضها على النحو التالي:

(١) <u>اختلاف أحوال العمران (الخصب والجوع) وما ينشأ عنه من آثار:</u>

يربط ابن خلدون في هذه المسألة مباشرة بين تأثير الخصب والجوع وأحوال الناس الجسمية والذهنية ويؤكد أن أحوال العمران تختلف باختلاف البيئات وما تنتجه من زرع، وعشب، وحنطة، وفواكه.

ويشير إلى قضية مهمة تتمثل في أن الأقاليم المعتدلة ليست كلها ذات حظ واحد من الخصب كما أن ليس بالضرورة أن كل سكانها يعيشون حياة رغدة.

أن التنوع هو السمة التي يؤكدها ابن خلدون فهناك أقاليم تميزت بخصب العيش حيث حبتها الطبيعة الأرض والمياه والمناخ فهيأت لها إنتاج الحبوب والأدم والحنطة والفواكه. غير

أن هناك أرض أخرى " حرة " لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة ويعانى سكانها بالتالي من شظف العيش مثل أهل الحجاز، وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، وكذلك مثل العرب الجائلين في القفار.

غير أن ابن خلدون يشرح الآثار المترتبة على هذا التنوع البيئي (الطبيعي) فيرى أن الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم، والخشونة في أجسامهم.

أما هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار فهم أحسن حالاً في أجسامهم وأخلاقهم فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثبت في المعارف والادراكات [١٦].

(٢) <u>اصطباغ الملك لدى العرب بصبغة دينية:</u>

يضع ابن خلدون جملة من الأوصاف والنعوت للعرب يبدأها بخلق التوحش الذين جبلوا عليه حيث يراهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض وذلك مرجعة الغلظة، والأنفة، وبعد الهمة، والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع أهواؤهم.

وعندما يحل الدين سواء بالنبوة أو الولاية نشأ الوازع لهم من أنفسهم وتبدل على الفور خلق الكبر والمنافسة فسهل انقيادهم، واجتماعهم ويرجع ذلك – في نظر ابن خلدون – إلى طبيعة الدين الذي يذهب الغلظة والأنفة، ويمنع التحاسد والتنافس والتباغض.

ويبرز هنا دور النبي (أو الولي) حيث يذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق.. وهم في ذلك أسرع الناس لقبول الحق ونصرته وذلك لسلامة طباعهم.

(٣) <u>أطوار الدولة، واختلاف أحوالها، وخلق أهلها:</u>

يذهب ابن خلدون إلى القول بأن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة وينعكس ذلك على سكان الدولة في كل طور بحيث يختلف عن الذي يسبقه أو الذي يليه. وهى كما حددها أطوار خمسة: يسمى **الطور الأول** منها طور الظفر بالبغية حيث تحقق الاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة ويكون الحاكم في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة والحماية ولا ينفرد دونهم بشيء وذلك بمقتضى العصبية. أما **الطور الثاني** فهو الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وصدهم وكبحهم

عن المشاركة. ويهتم صاحب الدولة آنذاك باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع. ويمكن أن يرى **الطور الثالث** في حالة الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال، وتخليد الآثار فيتفرغ الحاكم للجباية وإحصاء النفقات. كما يسعى لتشييد المباني الحافلة، والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم وذلك بتزويدهم بالمال والجاه والاهتمام بالجند وإنصافهم في أعطياتهم (ويعد هذا الطور هو آخر الأطوار التي يظهر فيها الحاكم المستبد). أما **الطور الرابع** فيسميه ابن خلدون طور القنوع والمسالمة حيث يكون صاحب الدولة قانعاً بما بناه السابقون عليه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ويقتفى طرقهم ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره فهم أبصر بما بنوا من مجده. ويأتي **الطور الخامس** والأخير فينعت بالإسراف والتبذير ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات، والملاذ، والكرم على بطانته وفى مجالسه وهو لا يزال يصطنع الرجال والموالى عديمي الخبرة والقدرات فلا يمكنهم نصرته.. ويبدأ الهرم، والذبول، والخراب يستولى على الدولة.

(٤) <u>تفاوت الأمصار، والمدن، والأسواق وأسبابه:</u>

استناداً إلى مبدأ التعاون وضرورته لتحصيل حاجيات البشر، كما سلفت الإشارة، فإن توزع سكان المجتمع على الأعمال يتم بسهولة ويسر بل أن الأعمال – كما يرى ابن خلدون – بعد الاجتماع زائدة عن حاجات العاملين وضروراتهم. فأهل مدينة، أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم، وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال وبقيت الأعمال زائدة على الضرورات [١٧].

وإذا كانت المكاسب هي قيم الأعمال فإنه إذا كثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت بالتالي مكاسبهم، وانعكس ذلك على أحوال الترف والغنى والتأنق في الملبس والمسكن والطعام وهى ترتد ثانية على الصنائع والصناع فيكثر دخل المصر ويزداد العمران.. الخ.

غير أن أحوال الأمصار ليست واحدة فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة.

فالقاضي بالمصر الموسر ليس كالقاضي نفسه في مصر آخر، وكذلك شأن التاجر، والصانع، والسوقي، والشرطي، والأمير.

(٥) اكتمال الصنائع بكمال العمران البشرى، وكثرته:

يفرق البعض بين ما أطلق عليه ابن خلدون العمران البدوي، والعمران الحضري وفق ذات التفرقة بين ما يسمى " بالحضارة البدائية " و " الحضارة المتمدينة"[١٨].

ويذهب ابن خلدون إلى أن الناس لا يتجاوزون الضروري من المعاش طالما أن العمران الحضري لم يستوف، ولم تتمدن المدن بعد. فإذا حدث هذا التمدن وكثرت الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذ إلى الكمالات من المعاش. فالصنائع والعلوم تأتى متأخرة عن الضروري فهي ضرب من الكمالات لا يلتفت إليها البشر إلا بعد استيفاء الضروريات.

أما العمران البدوي فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد، أو خياط، أو حائك، أو جزار. فهي إن وجدت ليست مقصورة لذاتها (كما توجد في العمران الحضري) وإنما لتأدية أغراض ضرورية.

(٦) العلماء وموقعهم من السياسة ومذاهبها:

يقرر ابن خلدون أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها ويوافينا بالسبب في ذلك بقوله: " أنهم معتادون النظر الفكري، والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة، ولا شخص، ولا جيل، ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوا من القياس الفقهي. فلا تزال أحكامهم، وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث، والنظر، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية.

إن السياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية. وإذا نظر العلماء في السياسة وأفرغوا ذلك في قالب أنظارهم، ونوع استدلالاتهم فإنهم يقعون في الغلط كثيراً، ولا يؤمن عليهم [١٩].

خــاتمـــــة

لا ريب أن محاولتنا تلك تتطلب مزيداً من الجهد التحليلي – التفسيري سعياً وراء رصد الأفكار الرئيسية التي تشكل فكر ابن خلدون.

وإذا كانت مسألة " الاستقرار والتغير " تمثل إطاراً شاملاً يحيط بالأفكار التي طرحت " بالمقدمة " بل وبفلسفة ابن خلدون بعامة، فإن استخراج " مؤشرات" تدل عليها يعد مهمة أولية تحتاج بطبيعة الحال إلى مناقشتها في ضوء أسئلة مهمة مثل:

ما هي طبيعة السياق الاجتماعي – السياسي الذي صاحب تشكل هذه الفكرة؟ وإلى أي حد يمكن تطويرها استناداً إلى الانتقادات العديدة التي وجهت لها؟ وهل يمكن صياغة " قراءة جديدة " لهذه الفكرة يمتزج فيها التاريخي والمعاصر في قالب واحد.

إن أي جهد يبذل لإضاءة ما قدمه العلامة ابن خلدون: شرحاً، وتحليلاً، وتفسيراً، ونقداً سوف يكون حتماً بالغ الإفادة للباحثين والمشتغلين بالعلم الاجتماعي بعامة.

مـــراجـــــع

(١) **مقدمة ابن خلدون** (المسماه بكتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر)، دار العود، بيروت، ص ٣٣.

(٢) سفتيلانا باتسييفا ؛ **" العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون " (ترجمة رضوان إبراهيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص ١٦٢ - ١٦٣.**

(٣) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ٩٧.

(٤) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ١٢٢.

(٥) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٦) عبدالعال الشامى ؛ **" جغرافية العمران عند ابن خلدون "، وحدة البحث والترجمة، قسم الجغرافيا، جامعة الكويت (الجمعية الجغرافية الكويتية)،١٩٨٨، ص ٢١٢.**

(٧) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٨) **عبد العال الشامي** ؛ مرجع سابق، ص ٢١٣.

(٩) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ٣٠٤.

(١٠) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص٣٤٤.

(١١) مصباح العاملى ؛ **" ابن خلدون وتفوق الفكر العربى على الفكر اليونانى باكتشافه حقائق الفلسفة"، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص٣٦٩.**

(١٢) ـــــــــــــ، نفس المرجع ؛ ص ٣٦٩.

(١٣) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ١١٧.

(١٤) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ١٣٢.

(١٥) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق ؛ ص ص ٤٤٣ - ٤٤٤.

(١٦) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق ؛ ص ص ٦٩ - ٧٠.

(١٧) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(١٨) Mahdi, Muhsin; "Ibn Khaldûn's Philosophy of History: Astudy in the Philosophic Foundation of the Science of Culture", the Univ. of Chicago Press, 1964, P. 193.

(١٩) **مقدمة ابن خلدون** ؛ مرجع سابق، ص ص ٤٥٠ - ٤٥١.

البحث الثاني

حركية التغيير الاجتماعي في فكر ابن خلدون
وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل

إعداد أ.د. محمود الذوادي
أستاذ الاجتماع – جامعة تونس الأولى

أولاً: طبيعة الدراسة وأهدافها:

تمثل هذه الدراسة محاولة استكشافية لمعالم فكر ابن خلدون بالنسبة لمفهوم التغيير الاجتماعي، كما تعبر عن ذلك المصطلحات الحديثة للعلوم الاجتماعية مثل مصطلحات التقدم والتطور والتنمية وتصنيف المجتمعات إلى مجتمعات تقليدية Traditional ومجتمعات حديثة modern. ولإلقاء الضوء على الفكر الاجتماعي الخلدوني رأينا من المناسب القيام بمقارنة **فكر صاحب المقدمة بالفكر الاجتماعي لعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل** [١]**. وبالتحديد فإن هدفنا النهائي من هذه الدراسة** يتمثل في أربعة محاور:

١. إبراز المعالم الرئيسية لعلم العمران الخلدوني بالنسبة لظاهرة التغيير الاجتماعي. وهو ميدان لا يزال يحتاج إلى السبر والاستكشاف. ومن ثم فسوف نركز كثيرا في هذه الدراسة على الفكر الاجتماعي لابن خلدون.
٢. القيام بالتعرف على مستوى التفكير الاجتماعي الخلدوني حول التغيير الاجتماعي ومقارنته بفكر كونت Comte وسبنسر Spencer ودوركايم Durkheim وفيبر Weber.
٣. تحديد القوى المؤثرة على بلورة الفكر الاجتماعي حول ظاهرة التغيير الاجتماعي عند كل من صاحب المقدمة ونظرائه الغربيين.
٤. إلقاء الضوء على نظرياتهم حول التغيير الاجتماعي ومدى صمود هذه النظريات أمام النقد الحديث للنظريات الكبرى Grand Theories للتغيير الاجتماعي.

ثانيا: المجتمعات والتغيير الاجتماعي وعلماء الاجتماع:

رغم العوامل المتعددة، مثل عوامل الزمان والمكان والثقافة، التي جعلت توجه واهتمام هذين النوعين من علماء الاجتماع مختلفين كثيرا عن بعضهم البعض[٢]، فإننا مع ذلك نجد هؤلاء العلماء، كما سوف نرى، يشتركون في الاهتمام بدراسة التغيير الاجتماعي. إن انشغال علماء الاجتماع بدراسة ظاهرة التغيير الاجتماعي هو أمر شرعي، ما في ذلك شك. فليس

---

1 يجد المرء في مراجع علم الاجتماع الغربي تمييزا، كما هو الحال في كتاب **Social change /Etzioni, A.and Etizioni, E, New york, BasicBooks, 1964**، بين علماء الاجتماع الأوائل (الكلاسيكيين) والمحدثيين. فعلماء الاجتماع الأوائل عاشوا معظم حياتهم في القرن التاسع عشر بينما نعني بعلماء الاجتماع المحدثين هؤلاء الذين عاشوا في القرن العشرين. إن شرعية تركيزنا على فكر علماء الاجتماع الأوائل تأتي من كون إن فكرهم السوسيولوجي قد أثر كثيرا في علم الاجتماع الحديث. أنظر كتاب:
Theories of social change / Appelbaum, R/(Chicago, Markham , Publishing Co; 1970, p.128 ومن ثم فإن فهم الرؤية السوسيولوجية لهؤلاء الرواد بخصوص مفاهيم التطور والتغيير الاجتماعي والتنمية تصبح أساسيا بالنسبة لتقييم مفيد لهذا الحقل المعرفي.

2 فبينما اهتم الفكر السوسيولوجي الغربي بقضايا المجتمعات الصناعية، ركز ابن خلدون دراسته على قضايا ثنائية المجتمع البدوي والمجتمع الحضري اللذين عرفتهما المجتمعات العربية في عهد صاحب المقدمة وقبل ذلك وبعده.

هناك من مجتمع إنساني تكون له حقا المناعة الكاملة ضد التغيير الاجتماعي. فالتغيير كان دائما يشكل قوة حياة أو اندثار المجتمعات والحضارات الإنسانية عبر تاريخها الطويل. فعملية التغيير قد أثبتت أنها قادرة أحيانا على تحويل تلك المجتمعات والحضارات إلى مستوى شامخ من التقدم أو إلى وضع مترد من التخلف. ونظرا لأن دراسة المجتمعات هي التي تستقطب اهتمام علماء الاجتماع فإن دراسة التغيير الاجتماعي تصبح إذن أمرا مركزيا عندهم تصعب مقاومته.

إن الدراسة والتنظير حول تغيير وتطور وتنمية المجتمعات البشرية هما في واقع الأمر تقليد سوسيولوجي عرفته ثقافات مختلفة. وكما سوف نرى، فمقدمة ابن خلدون قد أشارت وحللت العوامل المؤثرة في ملامح التغيير في المجتمعات. وقد كانت ظاهرات التطور والتقدم والتغيير الاجتماعي قضايا اهتمام علماء الاجتماع المعاصرين منذ عهد أوغيست كونت.

<u>**ثالثا: التغيير الاجتماعي في الفكر السوسيولوجي الخلدوني والغربي:**</u>

من جهة، أعطى علم الاجتماع الغربي أهمية كبرى إلى ظاهرات التغيير الاجتماعي والتنمية والتحديث وتطور المجتمعات منذ ولادته في فرنسا في القرن الثامن عشر. فقانون الحالات الثلاث Loi des Trois Etats لكونت [٣] مثال يعكس تصور صاحبه لكيفية تطور المجتمعات وانتقالها من حالة إلى أخرى ويأتي مفهوم التطور المستمر Linear Evolution [٤] لعالم الاجتماع البريطاني هربرت سبنسر Hurbert Spencerليؤكد مدى اهتمام المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع الغربي بظاهرة التغيير الاجتماعي. وقد تكثف هذا الاهتمام أكثر منذ الحرب العالمية الثانية [٥]. فالرصيد الغربي للمعرفة والعلم الحديثين يحتوي على كمية هائلة من الكتابات السوسيولوجية حول التغيير الاجتماعي والتنمية والتخلف والتحديث الخ... إن عدد

---

3 كان كونت كمؤسس لعلم الاجتماع الغربي ذا رؤية تطويرية شديدية لتغيير ونمو الحضارات، يكتب أبلبوم **Applebaum** بهذا الصدد:" إذا كان كونت قد رأى نمو الحضارات أمرا تطويريا بمعنى أنه عبارة عن تقدم متواصل نحو الكمال، فإنه رآه أيضا تطوريا بمعنى أنه سهل ومتواصل. فقد نظر إلى قوانين التغيير الاجتماعي على أنها مجرد شكل لعلم الاجتماع الوضعي **Positive Sociology**: نظام وتقدم حيث يكون الثاني نتيجة للأول متفقا مع القول:"التقدم هو نمو نظام" **(Applebaum, Theories, P.20)**. ولا بد من الإضافة هنا أن نظرة كونت التطورية يشاركه فيه بعض المفكرين الاجتماعيين الغربيين الأوائل أمثال **Lewis Henry Morgan, Henry Summer Maine** وتونيز وسبنسر. أنظر أيضا كتاب **/ Les atapes de la pensee sociologique R. Aron (Paris, Gallimard 1967, PP. 79-140)**

4 J.H Abraham , Origins and Grooth of Sociology, London, Penguin Books, 1973, PP. 194-97.

5 من أسماء علماء الاجتماع الأمريكيين اللامعين في هذا القرن والذين اهتموا بدراسة التغيير الاجتماعي يمكن ذكر الأسماء التالية برسونز **Parsons**، مور **Moore** ولفي **Levy** وأتزيوني **Etzioni** ولورنر **Lerner**.

الكتب والمجلات العلمية والدراسات المونغرافية Monographs والتقارير الشاملة التي تهتم بدراسة ملامح التغيير هذه هو عدد كبير جدا [٦].

ومن جهة أخرى، يبدو أن ظاهرة التغيير الكبير الذي شهدها المغرب في القرن الرابع عشر قد شدت بقوة انتباه ابن خلدون، فوصف حال المغرب يومئذ بهذه العبارات: "لأن الأمم والأجيال لعهده (المؤرخ البكري) لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيير. وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوه وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية في مداها فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخرجت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها" [٧].

وهكذا يتضح أن التغيير الاجتماعي والظواهر المرتبطة به تمثل اهتماما متواصلا لعلماء الاجتماع بغض النظر عن عوامل الزمان والمكان والثقافة. ويعني هذا أن المجتمع البشري من وجهة نظر علم الاجتماع هو عبارة عن نسق [٨] دائب التغيير وليس بالنسق ذي الجمود المطلق. وبعبارة أخرى، فهاجس التغيير هو من صميم المجتمعات البشرية. وسوف نرى في هذه الدراسة كيف عالجت نظرية غبن خلدون السوسيولوجية والنظريات السوسيولوجية لعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل مسألة التغيير في المجتمعات الإنسانية.

رابعا: هل هناك علم اجتماع خلدوني ؟

هناك إجماع في الدوائر المعرفية المعاصرة أن كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر هم الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع الغربي المعاصر. ومن المناسب هنا أن نتساءل عن طبيعة الفكر العمراني لابن خلدون. وبعبارة أخرى، هل يمكن وصف الرصيد المعرفي الاجتماعي

---

6 يعتبر الكتاب التالي أحد الكتب المعروفة حول التنمية والتغيير الاجتماعي الحديث **P. Jacquemot et al, Economie et Sociologie du Tiers-Monde: Paris, L'Harmattan, 1981.**

7 مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ص ٢٥.

8 **W. Buckley, Sociology and Modern Systems Theory, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1967**

الضخم الذي تحفل به فصول كتاب المقدمة على أنه رصيد معرفي تغلب عليه روح التحليل السوسيولوجي بالمعنى الحديث؟.

إن الإجابة على مثل هذا التساؤل يجب البحث عنها في المؤلفات الحديثة كمعاجم وموسوعات وكتب علم الاجتماع. تعرف هذه المراجع السوسيولوجية تخصص علم الاجتماع على أنه الدراسة العلمية للمجتمع البشري [٩] وعلى المستوى المنهجي يعرف علم الاجتماع أيضا على أنه تخصص تستند معرفته، من جهة، على معطيات ميدانية (محسوسة) Empirical، ومن جهة ثانية، على أسس نظرية.

إن تطبيق هذه التعاريف العامة لعلم الاجتماع الحديث على المقدمة تجعل ابن خلدون ينتمي بسهولة إلى علم الاجتماع أكثر من انتمائه إلى التخصصات الأخرى في العلوم الاجتماعية المعاصرة. فالمقدمة هي عمل فكري يتصف بالتحليل المنظم للمجتمع العربي الكبير قبل وأثناء حياة صاحب المقدمة. ومن ثم فالمقدمة هي أولا فكر ناضج وذو بصيرة حادة حول حركية (ديناميكية) المجتمع العربي بصورة عامة. وفي الواقع ينظر إليها البعض على أنها الدراسة السوسيولوجية العلمية الشاملة الوحيدة التي قام بها بحاثة عربي حول هذا الموضوع إلى حد الآن [١٠].

ثانيا، إن المعرفة السوسيولوجية التي تحتوي عليها المقدمة هي نتيجة مباشرة لملاحظات ابن خلدون وتجاربه المعيشية في الحضارة العربية التي عاصرها [١١].

ثالثا، يوجد في المقدمة عدد هائل مما يسمى بالنظريات السوسيولوجية الكبرى حول المجتمع العربي على الخصوص: كيف ظهرت الحضارة العربية الإسلامية قوية ثم كيف آلت إلى الضعف والانحلال؟ وماذا كانت أدوار شوكة العصبية وروح الدين في عملية تفكك هذه الحضارة؟ ولماذا يميل القوم المهزومون دائما إلى تقليد غزاتهم؟ ولماذا اتبعت الدول العربية التي درسها ابن خلدون أنماطا قصيرة العمر في النشأة والنمو؟ وهكذا، فعلم الاجتماع

---

٩ يعرف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المجتمع بطريقة منهجية System Study، أنظر: Encyclopedia of: Sociology , Guilford, Conn. USA, The Dushikin Publishing Groups, Fuc, 19974, p. 278.

١٠ عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.

١١ يبدو أن ابن خلدون قد استعمل الوثائق الإحصائية للتحقق من صحة خلاصته خول صنف من الناس لا يصبحون في العادة أغنياء. يقول ابن خلدون (في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والتدريس والإمامة والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. والسبب في ذلك أن الكسب كما قدمناه قيمة الأعمال، وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى فيه، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق.. فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه) المقدمة، ص ٣٠٩.-٣١٠.

الخلدوني ينبغي النظر إليه كمدرسة فكرية سوسيولوجية مستقلة بذاتها بين المدارس السوسيولوجية المعاصرة. ونظرا لرسوخ جذوره في تربة واقع المجتمعات العربية، فإن علم الاجتماع الخلدوني مرشح أن يكون له فهم أفضل لقضايا المجتمعات العربية المعاصرة من المدارس السوسيولوجية الغربية [١٢].

وأخيرا، يصف ابن خلدون نفسه نفسه فكره في العمران البشري بهذه العبارات: "انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول. الأول في العمران البشري على الجملة وإضافة وقسطه من الأرض. والثاني في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار. والخامس في البضائع والمعاش والكسب ووجوهه. والسادس في العلوم واكتسابها وتعلمها. وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي وجعلت البضائع مع الكسب لأنها ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد والله الموفق للصواب والمعين عليه "[١٣].

يعتبر ابن خلدون أن كتاب المقدمة كتاب فريد بما يحتويه من معرفة وحكمة جديدتين "ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائلة وميزت عن سائر البضائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء - في إحصائه واشتبهت بغيره فالناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء "[١٤].

وهكذا نرى أن صاحب المقدمة كان على وعي كامل بأنه قد حقق فتحا جديدا في معرفة القوى المؤثرة في حركية المجتمعات. وقد سمى هذا العلم الجديد علم العمران البشري.

خامسا: الإطار الفكري Paradigm الجديد لابن خلدون.

يمكن القول بكل ثقة بأن علم العمران الجديد يمثل إطارا فكريا جديدا لدراسة أحداث التاريخ برؤية عمرانية. لقد أماط ابن خلدون اللثام عن مغالط المؤرخين المسلمين في تفسيراتهم لأحداث التاريخ وذلك في مقدمته للكتاب الأول (المقدمة). لقد أوضح أن كل الرؤى التاريخية لهؤلاء المؤرخين كانت عاجزة على إعطاء تفسيرات ذات مصداقية للأحداث

---

١٢ شريط، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

١٣ المقدمة، ص ٣١ -٣٢.

١٤ المصدر نفسه، ص ٣١.

التاريخية التي عالجتها. وبتعبير توماس كوهن Thomas Kuhn [١٥] كان علم التاريخ العربي الإسلامي يمر بأزمة في إطاره الفكري Paradigm-Crisis. فولادة علم العمران البشري، كما حددت معالمه مقدمة ابن خلدون، كان هو الإطار الفكري البديل الذي يمدنا بفهم أفضل خاصة لتاريخ مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثم يستطيع المرء أن يفهم لماذا سمّى ابن خلدون مقدمته بالكتاب الأول من بين الكتب الثلاثة إلى تكون عمله الكبير والمتمثل في كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر [١٦].

فالكتابان الباقيان هما أساسا كتابان لتاريخ العرب والبربر ومن عاشرهم من الأمم الأخرى المختلفة. فبتسميته للمقدمة الكتاب الأول يؤكد ابن خلدون مدى أهمية هذا الكتاب باعتباره رؤية جديدة لأي فهم حقيقي لحركية التاريخ في مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية على الخصوص [١٧].

<u>سادسا: خلفيتا علمي الاجتماع الخلدوني والغربي:</u>

وكما ذكرنا من قبل، فإن عوامل الجغرافيا والثقافة والزمن تفصل بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي. فمن جهة، ظهر هذا الأخير كتخصص معاصر في آخر القرن الثامن عشر في القارة الأوروبية على يد أوغست كونت August Comte. ومن ثم يعتبر كونت في الدوائر المعرفية الغربية المؤسس لعلم الاجتماع المعاصر [١٨].

من جهة ثانية، ولد علم العمران الخلدوني في القرن الرابع عشر في المغرب العربي الإسلامي أولا ثم في المشرق العربي الإسلامي بعد ذلك. وفي كلا الحالتين فإن نشأة هذين العلمين كانت حصيلة للظروف التي كانت تواجهها المجتمعات العربية والأوروبية. فقد تأثر علم الاجتماع الأوربي ثم علم الاجتماع الأمريكي بقضايا المجتمعات الصناعية والحضرية الجديدة التي عرفتها الحضارة الغربية المعاصرة. وكان علم العمران الخلدوني يعكس أيضا

---

١٥ Kuhn, T. <u>The Structure of Scientific Revolution</u>, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

١٦ كانت هذه هي الطريقة التي قسم بها ابن خلدون نفسه مؤلفه كاملا. أنظر المقدمة، ص ٦.

١٧ فابن خلدون كمؤرخ لم يكن أفضل من بقية المؤرخين المسلمين الآخرين كالطبري. أنظر "منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها على كتاب العبر " للأستاذ التونسي محمد الطالبي في العدد الخاص بمجلة الحياة الثقافية (تونس، العام الخامس، العدد ٩. ١٩٨٠، ص ٦ -٢٦).

١٨ نحن نعتقد أن ميلاد علم الاجتماع كمجال معرفي منظم يدرس المجتمعات الإنسانية وقع إرساء أسسه الأولى بإنهاء ابن خلدون كتابة مقدمته. وبهذا الاعتبار، فهو الرائد بلا منازع في هذا الميدان. وبالتالي فأوغست كونت ينبغي اعتباره مؤسس علم الاجتماع الغربي المعاصر وليس علم الاجتماع بصورة عامة. إن الدقة والموضوعية تؤهلان صاحب المقدمة أكثر من غيره على تبوء مكان الريادة في ولادة العلوم الاجتماعية.

قضايا وهموم المجتمع العربي في المشرق والمغرب: عدم الاستقرار السياسي والترف والعصبية والبداوة والحضارة. إن استمرار تدهور الحضارة العربية الإسلامية بعد وفاة ابن خلدون أدى إلى ركود وفقر الفكر الديني والفلسفي والاجتماعي. فغلق باب الاجتهاد بعد ابن خلدون بعقود قليلة فقط كان مؤثرا على استمرار الحضارة الإسلامية في الضعف والتفكك. إن ظهور الفكر الاجتماعي الخلدوني الناضج في هذه الظروف الرديئة للمجتمع العربي يعد ظاهرة ملفتة للنظر. فلا يزال عمق تحليله العمراني للمجتمع العربي فريدا من نوعه في كل التاريخ الفكري للمجتمع العربي الإسلامي. فهذا المؤرخ البريطاني المعاصر أرنولد تونبي Arnold Tonybee يؤكد هذه الحقيقة:

" ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (ابن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريادي أي رد فعل بين من تعاقبوا بعده. ومع ذلك فإنه في مقدمة وكتاب العبر قد تصور وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها التي لم يتوصل إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان "[١٩]

ومع توسع الغرب الصناعي واحتلاله للعديد من بلدان العالم في العصر الحديث جاءت أيضا الهيمنة الثقافية الغربية للعالم العربي بما في ذلك علم الاجتماع نفسه. فنظريات ومفاهيم ومناهج علم الاجتماع الأمريكي والفرنسي والبريطاني تسطو اليوم على علم الاجتماع العربي. فمن الصعب جدا أن يدعي هذا الأخير أن له علم اجتماع عربيا مستقلا، كما هو الأمر بالنسبة لعلم العمران الخلدوني الذي ليس له تأثير كبير على علماء الاجتماع العرب المعاصرين. وفي رأينا إن غياب وجود علم اجتماع عربي مستقل بذاته اليوم يعتبر أحد مظاهر ما سميناه "بالتخلف الآخر" في العالم العربي [٢٠]. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الاعتماد على علم الاجتماع الغربي ليس هو المصدر المعرفي الحقيقي لفهم حركية المجتمعات العربية. فهناك إقرار متزايد اليوم بين الباحثين بأن تفسيرات العلوم الاجتماعية طالما تكون متأثرة بالخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمعات التي تنشأ فيها تلك العلوم [٢١]. فالاستعمال الكامل أو شبه الكامل لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية بالنسبة للمجتمعات العربية لا يكاد يجد شرعية علمية. خلافا للعلوم الطبيعية فإن النظريات والأطر الفكرية Paradigms للعلوم الاجتماعية

---

١٩ Toynbee,A, The Study of History, London, Oxford University Press, 1956, vol III,p.322.

٢٠ أنظر دراستي: (١) التخلف الآخر في المغرب العربي و (٢) التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث في مجلة المستقبل العربي، السنة ٥، العدد ٤٨، يناير ١٩٨٣، ص ٢٠ -٤١ ن والسنة ٨، العدد ٦٣، يناير ١٩٨٦، ص ٢٥ -٤٢ على التوالي.

٢١ أنظر كتاب: La Place du desordre /R. Boudon, paris, Presses Universitaire de France, 1984

تتأثر كثيرا بالعوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية وبالرؤية الكونية [22] السائدة في المجتمع الذي تنشأ وتنمو فيه تلك العلوم. أي أن هذه الأخيرة لا تتمتع بموضوعية كاملة. ومن ثم فتعميم استعمال رصيدها المعرفي على ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية مختلفة طالما يضعف من مصداقيتها. ولبيان ذلك نقارن الآن كيف درس وصنف ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيون الأوائل المجتمعات التي تعرفوا عليها.

سابعا: التصنيف السوسيولوجي الثنائي ودراسة التغيير الاجتماعي

مما لا شك فيه أن مقدمة ابن خلدون تشير بإطناب إلى ظاهرة التغيير الاجتماعي كما أنها تحتوي على تحاليل لحركية التغيير والتطور الاجتماعيين في المجتمعات العربية بصورة عامة رغم أن المجتمعات المغاربية كانت الميدان الرئيسي لدراساته وملاحظاته وتنظيره العمراني. وبالإضافة إلى ذلك، ففي محاولته لإرساء قواعد عامة تتحكم في تحولات المجتمعات البشرية أعتمد ابن خلدون أساسا على دراسة المجتمع العربي في كل من المشرق والمغرب [23]. فتصنيفه السوسيولوجي يعكس إذن نوعيه التغيير الاجتماعي الذي عرفه المجتمع العربي الكبير يومئذ. فمن دراسته لهذا المجتمع قبل وأثناء القرن الرابع عشر على الخصوص اهتدى صاحب المقدمة إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي للمجتمع العربي يتشابه كثيرا مع نماذج التصنيف السوسيولوجي لعلماء الاجتماع الغربيين المعاصرين. ففي دراساتهم للتغيير الاجتماعي في مجتمعاتهم توصل كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيون إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي يمكن وصفه بأنه ثنائي الطبيعة.

الجدول الأول

ت	اسم عالم الاجتماع	طبيعة التصنيف الثنائي
١	ابن خلدون	المجتمع البدوي/ المجتمع الحضري
٢	دوركايم Durkheim	المجتمع ذو التضامن الآلي/المجتمع ذو التضامن العضوي
٣	كوليCooley	المجتمع ذو المجموعات الأولية / المجتمع ذو المجموعات الثانوية
٤	رادفيلدRedfield	المجتمع الريفي / المجتمع الحضري

---

٢٢ أنظر: Islamization of knowledge or the Westernization of Islam , by Z. Sardan in Afkar Inquiry, 1 n°.7, Des. 1984.

٢٣ المقدمة، ص ٥.

٥	لرنز Lerner	المجتمع التقليدي / المجتمع الحديث
٦	برسنر Parsons	المجتمع ذو العلاقات الخاصة Particularism / المجتمع ذو العلاقات العامة Universalism

فبينما أستعمل صاحب المقدمة النموذج البدوي الحضري في تصنيفه لواقع المجتمع العربي لجأ علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون إلى استعمال نماذج تصنيفية مشابهة كثيرا للنموذج التصنيفي الثنائي لابن خلدون مثل النماذج التصنيفية التالية: تقليدي / حديث Traditional / Modern، ريفي / حضري Urban / Rural، ما قبل الصناعي / الصناعي Pre-industrial / Industrial.

إن تصنيف المجتمعات البشرية إلى نوعين عند كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، رغم عدد القرون الفاصلة بينهم، إشارة على بلوغ علم العمران / الاجتماع مستوى من النضج لا بأس به [٢٤].فقد أسس ابن خلدون علم العمران الجديد على مبادئ وأفكار ورؤى ومنهجية جديدة لدراسة التاريخ والمجتمع الأمر الذي أضفى على مقدمته روحا عصرية. أما علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون فقد استعملوا من جهتهم مناهج بحث مختلفة متأثرة شديدة التأثر بإبستيمولوجية العلم الوضعي Positivist Science الذي انتشر تأثيره إلى معظم التخصصات المعرفية الحديثة. ومع ذلك فهناك من يعتقد [٢٥] بأن استمرارية استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي [٢٦] في دراسة المجتمعات البشرية لم تكن فقط نتيجة لنضج الفكر السوسيولوجي.

<u>ثامنا: التصنيف السوسيولوجي الثنائي وطبيعة الظواهر الاجتماعية</u>

يستطيع المرء أن يتساءل وبكل شرعية: لماذا تبنى ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيون المعاصرون نموذج التصنيف الثنائي للمجتمعات ؟ (١) هل كان الواقع الاجتماعي

---

٢٤ يرى العلم الوضعي المعاصر أن تصنيف الظاهرة الكبيرة مثل المجتمع إلى ظواهر أصغر مثل المجتمع البدوي، الحضري أو المجتمع التقليدي / الحديث يمثل منهجية علمية من شأنها أن تحسن فهمنا للمجتمع كظاهرة معقدة وذلك بتحليل وإرجاع كينونته إلى العناصر الرئيسية التي يتكون منها. أنظر: Y. Lacoste. Ibn Khaldoun, Paris, masحro, 1965 الذي يؤكد بأن الفكر الاجتماعي والتاريخي الوضعي بدأ بمقدمة ابن خلدون.

٢٥: Mekinney, J, Constructive Typology and Social Theory, New York < Appleton - Century -Croft, 1966, p.101.

٢٦ لا يذكر Mekinney في كتابه المشار إليه أعلاه (ص ١٠٥ -١١٥) ريادة ابن خلدون في الوصول إلى التصنيف المزدوج الذي أستعمله في تحليل المجتمعات العربية. فهذه المنهجية ساعدت بالتأكيد على دراسة حركية المجتمعات وعلى إرساء رصيد تنظيري حول المجتمعات العربية.

لتلك المجتمعات التي درسوها واقعا ذا طبيعة ثنائية (بدوي /حضري. ريفي / حضري الخ...) (٢) هل أن طبيعة علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي هي التي أدت إلى تبني التصنيف السوسيولوجي الثنائي ؟ (٣) هل يمكن ربط هذا التصنيف الثنائي بالرؤية الفلسفية / الثقافية لحضارتي هذين الصنفين من علماء الاجتماع ؟ فبعض علماء الاجتماع المعاصرين، الذين أثاروا قضية استعمال التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراسة المجتمعات البشرية، يميلون إلى إرجاع ذلك، جزئيا، إلى طبيعة الظواهر الاجتماعية نفسها. فعالم الاجتماع مكنيMekinney على سبيل المثال، يربط الأمر بالعناصر التالية:

١. يستعمل التصنيف الثنائي للتمييز بين أصناف مختلفة من التنظيمات الاجتماعية وذلك لإرساء إطار يسمح بفهم الأشكال العابرة أو الوسيطة Intermediate من التنظيمات الاجتماعية.
٢. يشكل طرفا قطبي التصنيف الثنائي نموذجين مثالين لتحليل المجتمعات البشرية.
٣.يعتبر النظر إلى المجتمعات كحلقات متواصلة Continuum مفهوما حيويا في التحليل المقارن للظواهر الاجتماعية. فاستعمال التصنيف يساعد على إرساء مقاييس مرجعية يمكن بواسطتها فهم عمليات التغيير أو الأشكال البنيوية الوسطية وذلك بفضل مفهوم حلقات التواصل بين المجتمعات [٢٧].

فتصنيف ابن خلدون للمجتمع العربي باعتباره بدويا /حضريا وتصنيف دوركايم للمجتمع باعتباره ذا تضامن اجتماعي آلي أو تضامن اجتماعي عضوي يمثلان، في رأي مكني، أدوات منهجية علمية هامة تساعد كثيرا على فهم الظواهر الاجتماعية المعقدة في المجتمع [٢٨]. ومن ثم فاستعمال العلوم الاجتماعية للنماذج التصنيفية ينبغي أن ينظر إليه، من جهة، على أنه مؤشر على تزايد نضج هذه العلوم، ومن جهة أخرى، فهو أيضا أداة سوسيولوجية جوهرية في إرساء أسس النظريات الاجتماعية [٢٩].

تاسعا: التصنيف السوسيولوجي الثنائي كانعكاس للواقع الاجتماعي

يمكن للمرء أن يفترض أن لجوء ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين إلى استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراساتهم للمجتمعات هو نتيجة مباشرة للواقع الاجتماعي لتلك المجتمعات. ألم يكن التصنيف الثنائي: بدوي /حضري وصفا سوسيولوجيا واقعيا لطبيعة المجتمع العربي الذي عرفه صاحب المقدمة؟ أليست المصطلحات السوسيولوجية الثنائية (تقليدي/حديث، ما قبل صناعي/صناعي...) التي استعملها علماء الاجتماع الغربيون

---

٢٧ نفس المصدر.

٢٨ أنظر ما جاء في الهامش ١ أعلاه.

٢٩ Mekinney, J, Constructive Typology, pp/105-115

المعاصرون انعكاسا أمينا للواقع الاجتماعي للمجتمعات الغربية المعاصرة ؟ ومن ثم فينبغي البحث عن جذور المصطلحات السوسيولوجية في أرضية الواقع الاجتماعي [٣٠]. فكما كانت هذه المصطلحات قريبة من الوصف الحقيقي لطبيعة الظروف الاجتماعية بالمجتمع كلما كانت مصداقيتها على المستوى النظري والمستوى الميداني empirical أكثر متانة. ومع ذلك فإن التصنيف السوسيولوجي الثنائي لكل من ابن خلدون ونظرائه الغربيين لا يبدو أنه كان مجرد حصيلة لملاحظاتهم لواقع المجتمعات التي اهتموا بدراستها. بل يبدو أن تصنيفهم الثنائي كان متأثرا أيضا بالجانب الذاتي subjective dimension لعالم الاجتماع، كإنسان يقوم بملاحظاته الاجتماعية حول المجتمع ثم يرسي أطره النظرية الاجتماعية حوله. وفي هذا إشارة إلى أن الموضوعية العلمية الكاملة في العلوم الاجتماعية هي أمر ليس بالهين [٣١] ولم يستطع حتى أفضل العلماء المعروفين أمثال ابن خلدون ودوركايم وفيبر وسبنسر تحاشي طبيعة الصعوبات التي يواجهها الدارس للظواهر الاجتماعية [٣٢].

عاشرا: الجانب الذاتي في التصنيف الثنائي الخلدوني

فبالإضافة إلى الجانب الاجتماعي المشار إليه يمكن إرجاع التصنيف السوسيولوجي الثنائي الخلدوني إلى عوامل شخصية عند صاحب المقدمة. فقد عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر (١٣٣٢-١٤٠٦) حيث شاهد ازدياد ضعف الحضارة العربية الإسلامية. رأى بأم عينه أعراضا ومؤشرات عديدة لاضمحلال هذه الحضارة. كان ذلك واقعا حقا خاصة على الساحة المغاربية حيث قضى معظم حياته وكتب أعز أفكاره خاصة في ميدان علم العمران البشري [٣٣].

فكعالم عربي مسلم قوي الولاء لقيم الإسلام وفلسفته لم يكن في وسع ابن خلدون إلا أن يتأثر شديد التأثر بما آلت إليه هذه الحضارة التي لها في قلبه مكان خاص. فلكي يفهم العوامل التي أدت إلى تفككها في المرحلة الحضارية لتطورها كان عليه أيضا أن يستوعب القوى الفاعلة في مرحلة البداوة الأولى. وهكذا أصبحت مرحلتا البداوة /الحضارة طرفي حياة المجتمع العربي الإسلامي اللذين ركز عليهما دراسته. فمما لا شك فيه أن عاملي البداوة

---

٣٠ Foucault, M, L'archéology du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

٣١ Boudon, R, La Place du desordre ,op.

يمثل هذا الكتاب نقدا لأسس نظريات التغيير الاجتماعي في العلوم الاجتماعية الغربية. لا يمكن وصف أي من هذه النظريات بدون تحفظ بأنها علمية. ويرجع ذلك في نظر المؤلف إلى الطبيعة المعقدة للظاهرة الاجتماعية، من ناحية، والتحيز الثقافي الاجتماعي الذي يستطيع الباحث في العلوم الاجتماعية أن تتخلص من نهائيا، من ناحية أخرى.

٣٢ المصدر السابق، ص ١٥٨-١٦١.

٣٣ وكما هو معروف فالمقدمة هي التي أعطت الشهرة العالمية لابن خلدون وليس ما تبقى من كتابات تاريخية في كتاب "العبر".

والحضارة قد أثرا شديد التأثير على مصير الحضارة العربية الإسلامية. فمن جهة يرى ابن خلدون أن الحضارة العربية الإسلامية هي نتيجة لعاملين رئيسيين هما عصبية وشجاعة البدو وقوة عنفوان الأخوة الإسلامية التي أتى بها الإسلام للمجتمع الجديد. ومن جهة أخرى، فقد نجح ابن خلدون في تحديد عدد من الأسباب الموضوعية والذاتية التي عملت على الإنهزال والسقوط المحتومين للحضارة العربية الإسلامية. فبنظراته إلى قطبي البداوة والحضارة، باعتبارهما مرحلتين حاسمتين جدا في ظهور الحضارة العربية الإسلامية وسقوطها، توصل ابن خلدون إلى نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي الذي استعمله في تحليل حركية المجتمعات العربية الإسلامية.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن مرحلتي البداوة والحضارة يبدو أنهما شدتا أيضا اهتمام ابن خلدون نفسيا واجتماعيا. فعلى المستوى الشخصي يتعاطف ابن خلدون أكثر مع البدو منه مع الحضر. فقد رأى في البدو حسن طبيعتهم وبساطة مكاسبهم المادية. فهذه الصفات البدوية تشبه بعض الصفات المحببة في الدين الإسلامي. فالقرآن يصف الإسلام بأنه دين الفطرة (الطبيعة البشرية الطيبة الخلق) والاعتدال[٣٤].

أما على المستوى الاجتماعي فإن كلا من المجتمع البدوي والمجتمع الإسلامي يتمتعان بتضامن إجتماعي قوي. فالعصبية هو الرباط الجماعي بالنسبة للأول بينما رباط (الأخوة الإسلامية) أصبح هو العامل الموحد في المجتمع الإسلامي الجديد المتعدد التركيبة العرقية. ومن ثم فإنه يمكن القول بأن تعاطف ابن خلدون الأكبر مع البدو هو تعاطف متأثر بالرؤية الإسلامية لتفكيره [٣٥]. فالبدو عندهم أناس بسطاء بالطبيعة ومستعدون بالسليقة لتبني عقائد دينية جديدة وذلك بسبب طبيعتهم الطيبة التي لم تفسدها عوامل الحضارة والترف والتي طالما جاء مدحها في القرآن.

ومن هذا المنطق يستطيع المرء أن يفسر أيضا موقف ابن خلدون المعادي للكثير من ملامح حياة أهل الحضارة. فسكان المراكز الحضرية هم قوم ينتشر بينهم الثراء والترف.فقد وجد ابن خلدون أن المحيط الحضري الكثير الثراء يفسد طيبة الطبيعة البشرية [٣٦]، وبالتالي تضر بأسس القيم الإسلامية. فبالنسبة لصاحب المقدمة إن معضلة تصلب عودة الحياة المادية في مرحلة الحضارة لمسيرة الحضارة الإنسانية لا تقتصر على كونها النهاية القاتلة للحضارة

---

٣٤ المصدر السابق، ص ١٥٨ -١٦١.

٣٥ لم تؤد روح الوضعية والعقلانية البارزتين في المقدمة إلى ترك ابن خلدون القرآن والسنة:
Sardar/ Z/, The Future of Muslim Cifilization, London, Croom Helm, 1974.
وهذا يعني في الرؤية الإسلامية أن المعرفة البشرية تبقى "معرفة محدودة فقد كرر صاحب المقدمة كثيرا عبارة (الله أعلم) في صفحات أبواب المقدمة الستة.

٣٦ أنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

كظاهرة موضوعية في حد ذاتها بل إنها قبل كل شيء صفعة مؤلمة للحضارة الإسلامية التي ما فتئ يكنّ لها الاحترام والتقدير.

حادي عشر: جذور التصنيف السوسيولوجي الثنائي عند علماء الاجتماع الغربيين

فمثل ابن خلدون تأثر علماء الاجتماع الغربيون الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر بعوامل اجتماعية ونفسية في تبنيهم للتصنيف السوسيولوجي الثنائي أثناء قيامهم بالتنظير حول طبيعة المجتمعات وطرق تغيراتها وتحولاتها. فمن بين العوامل الاجتماعية التي لعبت دورا هاما في صياغة نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي عندهم يمكن ذكر العوامل التالية:

١. إن دراسة المجتمعات غير الغربية خاصة من طرف علماء الأنثروبولوجيا الغربيين النشوئيين [٣٧] Evolutionist أدى بهم إلى اكتشاف أنماط اجتماعية أخرى لحياة المجتمعات وصفوها في الغالب على أنها بدائية Primitive ومتخلفة وغريبة exotic في أحسن الأحوال.

٢. إن استعمال المتخصصين الغربيين في العلوم الاجتماعية للتصنيف الثنائي للمجتمعات البشرية باعتبارها تقليدية /حديثة ومتخلفة /متقدمة وما قبل صناعية/صناعية. متأثر شديد التأثر، على ما يبدو، بالفلسفة الداروينية لنشوء المجتمعات الإنسانية [٣٨]. فالرؤية الدراوينية ترى أن نمط نمو المجتمعات البشرية يشبه نمو الكائنات الحية. فالإنسان من وجهة النظر الدراوينية نشأ وتطور عبر العصور من حالة بدائية بسيطة إلى الحالة الحاضرة الأكثر تعقيدا. وهكذا فسواء كان التطور تطور الإنسان الفرد أو تطور المجتمع فإنه يظل دائما ذا طرفين متقابلين: بدائي ومتقدم. وبناء على هذه الرؤية التطورية للنمو/ التنمية يصبح تبني التصنيف السوسيولوجي الثنائي، كإطار سوسيولوجي غربي كلاسيكي لتحليل المجتمعات، أمرا واردا جدا. ومع ذلك فلم يكن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين متأثرين بالمنظور الداروينى فقط، بل كانوا متأثرين أيضا باعتقادهم القوي في مفهوم التطور المتواصل للمجتمعات الإنسانية.

٣. إن التحولات الكبيرة التي بدأت تشاهده المجتمعات الغربية في ميداني العلم والتصنيع خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين كان لها آثر قوي على التصور نفسه الذي كان متخصصو العلوم الاجتماعية يطرحون من خلاله دراسة أنماط التنمية والتطور للمجتمعات

---

٣٧ يصف المقتطف التالي جيدا طبيعة الفكر التطوري واهتمامه البحثي: "فبظهور النظرية الكاملة لداروين بخصوص التطور البيولوجي على الساحة الفكرية الأوروبية في عام ١٨٢٥ أزداد الاهتمام بتطبيق مفاهيم التطور على المجالات الثقافية والاجتماعية " أنظر Encyclopedia of Sociology, 1976

٣٨ وهذا صحيح على الخصوص بالنسبة لسبنسر وكونت.

البشرية. فالحركية الجديدة للمجتمعات الغربية بإنجازاتها الملفتة للنظر وانطلاقاتها العملاقة لا بد أنها أثرت نفسيا على علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لكي يتحيزوا في دراستهم للمجتمعات الغربية. فالفكر السوسيولوجي لسبنسر هو مثال على ذلك. فادعاءه المتشدد بأن علمية تطور المجتمعات أمر محتوم ومتواصل لا يجد مساندة قوية في ملف تاريخ المجتمعات شرقا وغربا. ويصدق نفس الشيء على مفهومه للتطور ذي الاتجاه الواحد Linear Evolution [٣٩]. لقد تأثر اليوم فكر ما يسمى "بعلم اجتماع التنمية" بتلك المقولات الواهية. إن بعض المقولات مثل أن "تطور المجتمعات" هو عملية طبيعية وأساسية وأن تقدمها المستمر ليس هو إلا مسألة وقت [٤٠] هي مقولات لا تؤيدها بحوث العلوم الاجتماعية نفسها. فمع بداية السبعينات (١٩٧٠) بدأت محاكمة نظريات التطور حول التنمية ولا يزال النقد مستمرا في الدوائر الفكرية السوسيولوجية لتلك النظريات [٤١]. فالناقدون يرون أن عمليتي التنمية والتغيير يجب أن ينظر إليهما على أنهما نتيجة لعوامل داخلية وخارجية للمجتمع المعين. ومن ثم يتضح أن الجانب الشخصي (الذاتي) قد لعب دوره في تحليل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لحركية المجتمعات الغربية وغير الغربية.

ثاني عشر: مفهوم التغيير الاجتماعي عند ابن خلدون

يفيد مفهوم التغيير الاجتماعي، عند كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، تحول المجتمع من حال اجتماعي بسيط إلى حال اجتماعي أكثر تعقيدا. فبساطة المجتمع البدوي عند صاحب المقدمة يأتي من ندرة الموارد المعيشية المتوفرة عند هذا الصنف من المجتمعات [٤٢]. فالبدوي لا يملك في العادة من موارد المعاش أكثر مما تتطلبه حاجاته المعيشية اليومية التي تؤمّن بقاءه على قيد الحياة. كما أن وجود روح العصبية القوية بين البدو واتصافهم بخصال الشجاعة واستعدادهم العفوي لدخول ديانات جديدة وقدرتهم على المحافظة

---

٣٩ Epplebaum, R, Theories of Social Change, Chicago, markham Publishing Co. 1970,pp.16-30.

٤٠ يبدو هذا واضحا في موقف كونت من التنمية والتقدم "عند النظر إلى البشرية ككل يبدو أن التنمية البشرية تقع بطريقتين: أولا ازدياد تحسن وضع الإنسان. وثانيا ازدياد التحسن في الوسائل المستعملة " من كتاب: Appelbaum / Theories of Social Change، ص ١٩ -٢٠.

٤١ الدراوينية في الميزان، عالم الفكر، المجلد ٥، العدد ٤، ١٩٨٠.

٤٢ يتفق هذا مع مبدأ الحتمية المعاشية لابن خلدون وكيف تؤثر تلك الحتمية على حركية المجتمع وسط حياته "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" المقدمة، ص ٩٦.

على خيرية فطرية الطبيعة البشرية [٤٣] هي، من جهة، في رأي ابن خلدون ملامح لهذا النوع البسيط من المجتمعات البشرية. ومن جهة أخرى، يرى ابن خلدون أن تعقيد المجتمع الحضري هو في الأساس نتيجة للثراء المادي الكبير (الترف) الذي يتصف به هذا المجتمع أساسا. تأخذ العصبية في هذا الأخير أشكالا أخرى غير العصبية البدوية المشار إليها سابقا. أما وازع التدين وصفة الشجاعة فطالما يضعف شأنهما كثيرا في ظروف الحياة الحضرية. وهكذا يبرز صاحب المقدمة بأن العوامل المادية (الاقتصادية) تلعب دورا حساسا في تشكيل نمط حياة الناس.

تقترن عند ابن خلدون المرحلة الحضرية في تطور المجتمعات العربية التي درسها بأفول حضارة هذه المجتمعات. إذ الثراء الفاحش والترف يؤديان إلى ظهور العديد من المشاكل الاجتماعية وغير الاجتماعية في المجتمع. ومن أبرز هذه المشاكل هي ما يطلق عليه علماء الاجتماع المحدثون "بالتفكك الاجتماعي الثقافي socio-cultural breakdown" فابن خلدون كان على هذا المستوى سابقا لدور كايم فإشارته إلى العلاقة الوثيقة بين ازدياد نسبة السلوك الانحرافي / الإجرامي في المجتمعات العربية وضعف الرابطة الاجتماعية الثقافية وذلك بسبب هيمنة ثقافة الثراء والترف في المجتمع. يكتب ابن خلدون في هذا الصدد شارحا مظاهر السلوكيات غير السوية وآلياتها:"وأما فساد أهلها (المدينة ذات الحضارة والترف) واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر الفسق والشر والسفسفة والتحايل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة [٤٤]. وتتصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات. ثم تجدهم - لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف - أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وأطرح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي الأرحام والمحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الأقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم إلا من عصمه الله [٤٥].

---

٤٣ دراستنا حول الطبيعة البشرية عند ابن خلدون في الجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ١٣، المجلد الرابع، شتاء ١٩٨٤: ص ٢٤٦ -٢٦٣.

٤٤ ينبغي أن تذكرنا عبارة ابن خلدون هنا بالعبارة « legitimate and illigitinatle means » المستعملة في علم الاجتماع الحديث في دراسة الجريمة والانحراف.

٤٥ المقدمة، ص ٢٩٣ -٢٩٤.

فمما لا شك فيه أن هذه الملاحظة القيمة حول العوامل العمرانية والتصرفات غير السوية تعد مساهمة خلدونية ذات شأن بالنسبة لدراسة الانحراف والإجرام وهو ميدان خلدوني لم يقع تناوله [٤٦].

يجب التأكيد هنا بأن المنظور العام لصاحب المقدمة حول التغيير الاجتماعي وكذلك حول أسباب الانحراف هو منظور يعطي أولوية للعوامل المادية المنتشرة في المجتمع. فتحول المجتمعات العربية من المرحلة البدوية البسيطة إلى المرحلة الحضرية المعقدة هو، في رأي ابن خلدون، حصيلة أساسا لتغيير موارد المعاش من موارد معايشة بدائية إلى موارد ثراء وترف متقدمة ومعقدة الطبيعة [٤٧].

ثالث عشر: ابن خلدون وماركس

يمكن اعتبار مقولة ابن خلدون في العبارة "إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش " مقولة سابقة للفكر الماركسي المعاصر. فنمط طرق المعاش الاقتصادي في مجتمع ما يحدد، حسب صاحب المقدمة، طبيعة نمط الحياة فيه. إن جوهر هذه الملاحظة الاقتصادية الخلدونية لا يكاد يختلف عن قول ماركس "إن وسائل الإنتاج تحدد جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية في المجتمع".

ولا ينبغي، مع ذلك التسرع إلى القول بأن ماركس وابن خلدون يتفقان على كل المستويات. فمحاولة جعل فكر صاحب المقدمة ماركسيا مائة في المائة هي تشويه للرؤية الخلدونية المتعددة العوامل في تفسيرها للظواهر الاجتماعية [٤٨]. إن مثل هذا التوجه فيه الكثير من التعسف على الفكر الأصيل لابن خلدون. إنه باختصار محاولة للقضاء على الجانب الإسلامي للفكر الخلدوني. ولإبراز الفرق بين الفكر الخلدوني والفكر الماركسي فإنه يمكن الاقتصار على الملامح التالية: فبينما ركز ماركس على القوى المادية (الاقتصادية) باعتبارها المحرك الحقيقي لمسيرة المجتمعات الإنسانية، أعطى ابن خلدون دورا هاما للعوامل غير المادية في ولادة ونهوض وانهيار المجتمعات والحضارات البشرية. فمقولته المشهورة حول عدم قدرة العرب على تأسيس ملكهم بدون عامل الدين مثال واضح على ذلك "في أن الغرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة [٤٩].

---

٤٦ ليس هناك دراسات معروفة تناولت قضية الانحراف والجريمة في علم العمران الخلدوني.

٤٧ أنظر هامش ٤٢

٤٨ جدعان، فهمي: أسس مفهوم التقدم بين المفكرين المسلمين في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٨٧.

٤٩ المقدمة، ص ١١٩.

رابع عشر: الجذور الإسلامية لفكر ابن خلدون

من جهة، هناك محاولات من طرف الدراسات الغربية لسحب الطابع الإسلامي عن الفكر الخلدوني وتعويضه بنموذج فكري غربي. يرجع أساسا إعجاب المفكرين بفكر صاحب المقدمة إلى اتصاف عقل ابن خلدون بالوضعية Positivism أو التجريبية Empriricism والعقلانية. إن مثل ذلك الإعجاب أمر منتظر إذ أنه ينسجم كثيرا مع منطق وتصور الفكر الغربي المعاصر.

ومن جهة أخرى، يظهر العديد من علماء الغرب الدارسين لتراث ابن خلدون الكثير من الدهشة والحيرة إزاء بعض أفكار صاحب المقدمة. فإيف لاكوست Yves Lacoste، على سبيل المثال، يكنّ الكثير من الاحترام لأصالة الفكر الخلدوني [٥٠] لكنه لا يكاد يقر بإمكانية تواجد شخصية ابن خلدون الواضحة الملامح الإسلامية مع فكره الوضعي القوي. وبعبارة أخرى، يرى لاكوست نوعا من الازدواجية الفكرية في شخصية ابن خلدون، هذا المفكر العملاق الوحيد في القرون الوسطى. فوجود كل من الفكر الوضعي المتين وروح التدين القوي في شخصية العالم لا يلقيان عادة ترحيبا به عند الرؤية الغربية المعاصرة للعلم. ومن ثم فلاكوست كان بكل تأكيد يريد فرض رؤية غربية للعلم على صاحب المقدمة كعالم مسلم للعمران البشري متأثر بخلفية رؤيته الإسلامية التي وجّهت إطار فكره الناضج. وهكذا فإن بعض ما كتبه لاكوست بشأن ابن خلدون، رغم جديته وامتداحه لفكر ابن خلدون، ليس بالعمل العلمي الموضوعي، إذ أنه كان يحاول أن يلبس أفكار ابن خلدون لباسا غربيا.

أما من وجهة النظر الإسلامية فإن أخلاقيات مؤلفات ابن خلدون تمثل العرف الشائع عند العلماء الباحثين المسلمين من حيث كيف ينبغي أن يتصرفوا في محاولاتهم لفهم ظواهر الكون والمجتمع.

يعتبر المنهج الوضعي إحدى الركائز الأساسية في المنظور الإسلامي لدراسة الظواهر. فهذا المنهج لا يقتصر إذن على الرؤية المعاصرة للحضارة الغربية. فالقرآن، كأول مرجع للحضارة الإسلامية،قد:

أ) تبنى منهجا وضعيا وعقلانيا يستند على الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

ب) أكد مباشرة أو بالإشارة في حوالي سدس آياته على الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

---

٥٠ Lacoste, Y, Ibn Khaldoun, paris, François Maspero, 1956.

ج) تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته، مثلا، لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد.

إن أبواب المقدمة وفصولها شاهد على تأثير منهج القرآن على منهج ابن خلدون كعالم وضعي في علم عمرانه الجديد وكمؤمن بالماورائيات وبالطرق الصوفية.

فالكاتب الجزائري عبد شريط يعتقد أنه يمكن تفسير ظاهرة ابن خلدون في القرون الوسطى بسبب اعتناقه لتراث فكري إسلامي خالص عرفه المغرب الإسلامي يومئذ. أما المشرق الإسلامي فيرى شريط أنه كان أقل مناعة من التأثيرات المشوهة الشائعة الانتشار والواردة من الديانات والمذاهب الأسطورية والسحرية والميتافيزيقية للحضارات الإغريقية والإسرائيلية والفارسية والمسيحية. فتمتع المحيط الثقافي الإسلامي في المغرب الإسلامي بأكثر نقاوة دينية عقائدية لا بد أنه لعب دورا هاما، في رأي شريط، في إنتاج فكر عمراني خلدوني يتصف بالوضوح والوضعية والأصالة.

خامس عشر: مفهوم التغيير الاجتماعي عند علماء الاجتماع الغربيين الأوائل:

ليس من المبالغة القول بأن طرح ظاهرة التغيير الاجتماعي عند علماء الاجتماع الغربيين الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وآخرين يتشابه عموما مع طرح ابن خلدون.

فالنمط النموذجي لتطور المجتمعات البشرية يتلخص في تحولها من وضع اجتماعي بسيط إلى وضع اجتماعي أكثر تعقيدا وذلك رغم استعمال علماء الاجتماع مصطلحات مختلفة للتعبير عن بساطة المجتمعات أو تعقيدها [٥١]. فبالنسبة لوصف بساطة المجتمعات استعمل هؤلاء العلماء مصطلحات تتقارب في معناها مع مصطلح البداوة عند صاحب المقدمة الذي يصف في نهاية الأمر نمط الحياة البدائي للمجتمعات. فالمجتمعات ذات التضامن الآلي Solidarite Mecanique بتعبير دوركايم أو المجتمعات التقليدية أو الريفية هي أساسا مجتمعات تتصف بملامح البساطة في ما يخص كثافة السكان وتوفر موارد المعاش ووسائل الضبط الاجتماعي والثقافي. ومن ثم فمعنى التضامن الاجتماعي في تلك المجموعات البشرية يتشابه كثيرا مع ذلك الذي يسود المجتمع العربي البدوي ذا العصبية القوية التي تحدث عنها ابن خلدون.

إن عملية التضامن الاجتماعي في مثل تلك المجتمعات هي عملية تتصف بالبساطة في حد ذاتها. فمفهوم التضامن الآلي عند دوركايم يعبر بوضوح عن درجة دنيا من البساطة في نمط حياة المجتمعات البدائية. إنها مجتمعات لا تحتاج عموما إلى جهود تنظيمية رسمية

---

٥١ أنظر: Applebaum , Theories of Social Change

للمحافظة على تضامنها الاجتماعي واستقرارها ونظامها الاجتماعي. فنظام الأعراف والقيم الثقافية هو الضامن لتكافل هذه المجتمعات [٥٢]. وفي نفس هذا الاتجاه يعتبر مفهوم المجتمع المحلي Gemeinschaft لعالم الاجتماع الألماني تونيز Tonnies نموذجا مثاليا لتعاطف علماء الاجتماع الغربيين الأوائل مع روح المجتمعات البسيطة حيث تسود العلاقات غير الرسمية والتعاون المتبادل بين الأفراد والجماعات. فتحيز تونيز بتعاطفه [٥٣] مه هذا النوع من المجتمعات يشبه إلى حد كبير تعاطف ابن خلدون المتحيز مع المجتمع البدوي.

أما بالنسبة للمجتمعات المعقدة التركيبة الاجتماعية فقد استعمل علماء الاجتماع الغربيون الأوائل عددا من المفردات الواصفة لتلك المجتمعات مثل المجتمعات الحديثة modern والصناعية industrial والحضرية urban الخ. وطالما وقع قياس مفهوم التعقيد في هذه المجتمعات بمؤشرات الكثافة السكانية والتنوع الثقافي multiculturalism والنمو الاقتصادي والتصنيع وغيرها من المؤثرات. وبالإضافة إلى هذا فقد استعمل علماء الاجتماع مفاهيم أخرى مثل مفهومي ازدياد تخصص البنى الاجتماعية differenciation [٥٤] ووسائل الضبط الاجتماعي للمجتمع كمقياس لتعقيد أو بساطة المجتمع. فهذا الأخير يزداد تعقيده كلما انقسمت بناه الاجتماعية إلى بنى أصغر فأصغر والعكس صحيح بالنسبة لازدياد بساطة تركيبة المجتمع.

فمفهوم التضامن العضوي عند دوركايم ينظر إليه على أنه أفضل من مفهوم التضامن الآلي [٥٥] لأن الأول يسمح للمجتمع الصناعي الحديث في الاستمرار في حركيته وتقدمه والمحافظة على توازنه. ورغم أهمية هذا المفهوم الدوركايمي واستمرار استعماله من طرف علماء الاجتماع المحدثين فإن دوركايم لا يبدو هو نفسه مرتاحا بالنسبة لمقدرة التضامن الآلي على المحافظة على النظام الاجتماعي الحديث خاصة عندما تكون عمليتا التعقيد وانقسام البنى الاجتماعية مكثفتين وسريعتين. فمفهوم دوركايم المشهور والمتمثل في اللامعيارية Anomie يعبر بطريقة سوسيولوجية عن خوف دوركايم وقلقه من المخاطر التي تهدد طبيعة المجتمعات الصناعية الحديثة التي عرفت نموا اقتصاديا كبيرا وانقساما

---

٥٢ أنظر : Aron, Etapes,p/ 319

٥٣ أنظر : Abraham, Origins,pp/247-255

٥٤ استعمل دوركايم على الخصوص مصطلح « diffirenciation » في كتابه De la division du travail social أنظر أيضا Arom, Etappes pp. 328-329.

و F.R Allen, Socio-Cultural Dynamics, New York, Macmillan Co/1971,pp.139-159

و N. Smelser, Essay in Sociological Explanations, Englewood Chiff, N.J.Prentice -Hall, 1968.

٥٥ Gellner, E, Muslim Society, London, Cambridge University Press, 1981,pp.86-90

هائلا في بناها الاجتماعية. ومن ثم انتشر استعمال مفهوم اللامعيارية [٥٦] في العصر الحديث لا من طرف علماء الاجتماع فحسب وذلك لدراسة وتحليل المشاكل الاجتماعية وضعف الاندماج الاجتماعي للأفراد وكثيرا من الأزمات الأخرى التي تشكو منها المجتمعات الحديثة المعقدة التركيبة|. ومع ذلك، فدوركايم المتأثر بنظرية التطور ليس هو عالم الاجتماع الغربي الوحيد الذي يعبر على نوع من التشاؤم إزاء الاحتمالات الخطيرة التي يمكن أن تهدد مستقبل المجتمعات الغربية.

فعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر ليس هو أقل خوفا من دوركايم بالنسبة لآثار انتشار العلم الوضعي Positivist Science وعقلنة شؤون الحياة Rationalization والتنظيم الإداري البيروقراطي على الملامح الإنسانية والقدسية [٥٧] للمجتمعات الحديثة. فمواقف ماكس فيبر المضطربة إزاء المجتمعات الغربية الحديثة تشبه إلى حد كبير مواقف ابن خلدون من المجتمع العربي المتحضر والمترف.

يصف الجدول الثاني أوجه التشابه والاختلاف بين ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل حول المجتمعات البسيطة والمعقدة التركيبة الاجتماعية:

الجدول الثاني

عالم الاجتماع	موقفه من المجتمع البدائي/البسيط	موقفه من المجتمع الحضري /المعقد
١ - ابن خلدون	تعاطف كبير مع المجتمع البدوي	تبرم كبير من المجتمع الحضري المترف
٢ - دوركايم	يتمتع المجتمع ذو التضامن الآلي بقدرة كبيرة على ضبط سلوك أفراده لكن دوركايم يرى أن مثل هذا المجتمع غير قادر على التغيير الاجتماعي السريع والهام. ومن ثم فهو يشكو من عراقيل لا تسمح له بالنمو والتقدم البارزي الملامح.	يتعاطف دوركايم مع المجتمع ذي التضامن العضوي لأن هذا الأخير يمكن المجتمع من التطور الكبير والتقدم الضخم. لكن دوركايم لا يكاد يخفي مخاوفه وقلقه من إمكانية

---

٥٦ أنظر Aron, Etapes, p. 374

٥٧ المصدر السابق ص ٥٢٢ -٥٦٩ و Abraham, Origins, pp. 271-288.

		الانتشار الواسع لظاهرة اللامعيارية Anomie في هذا الصنف من المجتمعات.
٣ - فيبر	يتعاطف فيبر مع المجتمع التقليدي البسيط وذلك لانتشار العلاقات غير الرسمية فيه	يثير انتشار العقلانية Rationalization والنظام البيروقراطي والنمو الاقتصادي المادي الكبير والعلاقات الرسمية مخاوف فيبر إزاء مستقبل هذا الصنف من المجتمعات.
٤ - تونيز	يتعاطف تونيز كثيرا مع المجتمع البسيط ذي العلاقات الإنسانية غير الرسمية Gemeinschaft السائدة بين أفراده.	لا يرحب تونيز بالمجتمع الحضري ذي العلاقات الرسمية بين أفراده Gesellschaft إذ أن انتشار مثل هذه العلاقات يؤدي إلى الجفوة والاغتراب في علاقات أفراده.

سادس عشر: الثورات الثلاث وحدث التنمية:

تعتبر الثورتان الصناعية والعلمية التي عرفتهما أوربا أولا ثم انتشارهما بعد ذلك إلى مناطق أخرى في العالم، الحدثين الحاسمين اللذين غيرا المجتمعات المعاصرة تغييرا جذريا وأعطياها، خاصة في الغرب، بني اجتماعية عصرية. وكانت النتيجة المباشرة في الغرب لهاتين الثورتين تبلور ملامح ثورة ثالثة يمكن تسميتها بالثورة الاقتصادية /المادية[٥٨].

فمن الناحية التاريخية، ارتبطت الثورة الصناعية في الغرب إلى حد ما بالتوسع الاستعماري الغربي في العالم. فمن جهة كان التوسع الاستعماري الغربي استجابة للحاجة الملحة من المواد الخام التي تتطلبها عملية التصنيع في المجتمعات الغربية المهيمنة. ومن

---

٥٨ يشير Sardar في كتابه The Future of Muslim Civilization (pp. 27-29) بأن العقلانية كنمط تفكير بارز في المجتمع تقترن كثيرا بهيمنته المادية في المجتمع. فمادية المجتمعات الغربية الحديثة ليست حصيلة التفكير العلمي العقلاني فحسب بل هي أيضا نتيجة للثورة الصناعية ذات الطبيعة المادية.

جهة ثانية، ينبغي النظر إلى التوسع الاستعماري الغربي على أنه كان يهدف أيضا إلى احتلال أقطار لها إستراتيجية عسكرية وسياسية بالنسبة للدول العظمى. وبحصول هذه الأحداث التاريخية الهامة تغير ميزان القوى بطريقة حاسمة بين المجتمعات الغربية القوية الجديدة وتلك المجتمعات التي سقطت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ضحية للهيمنة الغربية [٥٩]. وكنتيجة لهذا الوضع وقع تهميش المجتمعات التي كانت مستعمرة من المشاركة في النهضة والتصنيع والنمو الاقتصادي وغيره, إن بروز ما يسمى بالعالم الثالث هو ظاهرة تأثرت كثيرا بعوامل الهيمنة الاستعمارية الغربية.

أم بالنسبة لوقع الثورات الثلاث فإنه يمكن القول بأن تأثير هذه الأخيرة كان عموما ذا طبيعة مادية. أي أن المجتمعات الحديثة تتأثر أكثر فأكثر بالجوانب المادية التي أنتجتها الثورات الثلاث. فالثورة العلمية الغربية قد أحدثت تغييرا في قيم الإنسان وفي تصوره للعالم ولنفسه (ومن ثم فيمكن النظر إليها بصفتها ثورة ثقافية أيضا).

ومع ذلك، يعتبر التوجه العام للثورة العلمية الغربية توجها يستند أساس على فلسفة مادية للحياة وعلى تطبيقات مادية لذلك. وبالإضافة إلى ذلك فإن عمليتي النمو الاقتصادي والتصنيع قد زادتا بطريقة جذرية في تصلب الوجود المادي للإنسان المعاصر. إن انتشار هذه الثورات المادية الثلاث في المجتمعات الغربية كان له آثاره على كل ملامح الحياة تقريبا في المجتمعات المعاصرة ليس في الغرب فقط بل في كل مجتمعات العالم.

وهكذا فنظرية ابن خلدون لتغيير المجتمعات (من البداوة إلى الحضارة) تشبه كثيرا نظريات علماء الاجتماع الغربيين على مستويين: (١) فابن خلدون وهؤلاء العلماء يرون أن نمط تغيير المجتمعات يسير في طريق التطور من الشكل البسيط إلى الشكل الأكثر تعقيدا، حداثة وتصنيعا. (٢) يتفق صاحب المقدمة مع علماء الاجتماع الغربيين بالنسبة لعلاقة المادية بعملية تطور المجتمعات. فالجميع يرى أن تحول المجتمعات من البداوة /البدائية إلى الحضارة/ الحداثة لا يتم بدون وجود حد أدنى من الموارد المادية فيها.

سابع عشر: روية ابن خلدون لجدلية الحضارة:

إن الثورة الثقافية الإسلامية التي حولت مجتمعا بدائيا بسيطا في الجزيرة العربية إلى مجتمع إسلامي أكثر تعقيدا وأكثر كثافة سكانية ما كان لها أن تحقق إنجازات حضارية كبيرة بدون توفر معطيات مادية أساسية (مثل الثروات الناتجة عن الفتوحات الإسلامية). وبغض النظر عن طبيعة العوامل التي تقف وراء تحول مجتمع ما من وضع بدائي التركيبة

---

٥٩ Bairoch, P, Le Tiers- Monde dans l’impasse , Paris, Gallimard, 1970.

الاجتماعية إلى وضع اجتماعي يتصف بتعقيد أكبر فإن علماء الاجتماع لم يكونوا قادرين، كما رأينا، على إهمال عمليات التحضر والتصنيع في تغيير وتطور المجتمعات الإنسانية.

فابن خلدون، على سبيل المثال، وجه نقدا لاذعا إلى المرحلة الحضارية (مرحلة الترف على الخصوص) من حياة المجتمعات رغم أنه ولد وشب في بيئات حضرية. وبالإضافة إلى ذلك فقد قضى معظم حياته في مراكز حضرية. رأى ابن خلدون في أهل سكان المدن الحضرية المترفة تبلور جدلية آثار ازدياد تطلب الحياة المادية على سلوك الناس. فمن جهة، لا تستطيع الجوانب الحضارية، بالمعنى السوسيولوجي، أن تنطلق وتستمر في النمو بدون نوع ما من الأسس المادية. ومن جهة ثانية، فإن الحضارة الإنسانية يصيبها الضعف والتفكك بسبب النمو المادي الضخم المؤدي إلى الترف. ومن هذا المنطلق كان ابن خلدون مقتنعا شديد الاقتناع بسقوط الحضارة المترفة في نهاية الأمر. فالعوامل المادية في شكلها المترف هي إذن القوى الحاسمة التي تعمل على نسف أسس الحضارة. وهذا ما يفسر موقف ابن خلدون المتشائم من المصير الذي ينتظر المجتمع الذي تسود فيه ثقافة الترف. فهو مجتمع، في نظر صاحب المقدمة، يؤذن بانتهاء حلقة تطور المجتمعات البشرية وحضارتها. ولعل المرء يستطيع أن يرى في موقف ابن خلدون المعادي لأهل الحضر أنه موقف ينطبق في الأساس على العرب الحضريين المترفين الذين طالما كانت أنماط حياتهم سببا في ضعف وانهيار مجتمعاتهم وحضارتها. ومن ثم فعداءه لأهل الحضر المترفين فيه إشارة ضمنية إلى أن ابن خلدون يقف مع مسيرة التطور للمجتمعات وليس العكس كما ذهب إلى ذلك البعض.

ثامن عشر: إشكالية المجتمع الحضري:

وكما سبق ذكره، فإن معظم علماء الاجتماع الغربيين المذكورين هنا لا يذهبون إلى ما ذهب إليه ابن خلدون من أن الخراب ينتظر البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لبناء الحضارة البشرية متى انتشرت في هذه الأخيرة ظواهر تقسيم العمل وأخلاقيات العقلانية المتشددة والمادية المسرفة. فموقف دوركايم من هذه العلاقة، كما رأينا، موقف يشوبه الكثير من الحيرة والقلق بالنسبة لمستقبل المجتمع الصناعي الأوروبي الجديد الذي أصبح فيه التضامن العضوي هو الأداة الرئيسية التي تشرف على تحديد ملامح نظامه الاجتماعي [٦٠].

أما ماكس فيبر فيبدو أنه ذو رؤية أكثر تشاؤما على مصير المجتمعات البيروقراطية العقلانية. فقلقه كان واضح المعالم بشأن تلك المجتمعات حيث لا تكاد البيروقراطية والعقلانية تترك شيئا دون التأثير فيه سواء كان ذلك في العلاقات العامة أو الخاصة بين

٦٠/ Aron, R, Etapes, p/374

الناس. ومما يزيد من قلق فيبر هنا هو أن تفشي البيروقراطية والعقلانية لا يقتصر على المجتمعات الغربية فقط بل هو يشمل إلى حد كبير بقية المجتمعات الساعية إلى النمو والحداثة في العصر الحديث. يبدو على ماكس فيبر الخوف من ضياع الروح والتعاطف الإنساني إذا ما استمرت موجة العقلانية والبيروقراطية والعلمانية والمادية في طغيانها على كل ملامح الحياة الاجتماعية[٦١] كما شهد ذلك بداية المجتمع الألماني الذي عاصره. فعلماء الاجتماع الثلاثة، ابن خلدون، دوركايم، وفيبر، عبروا كلهم، كل بطريقته، عن خوفهم واقلقهم وتشاؤمهم إزاء المرحلة المتقدمة (الحضارة المترفة/المجتمع الصناعي/ المجتمع البيروقراطي) لتطورات مجتمعاتهم. وهكذا يمثل المجتمع المتطور والمعقد البنية الاجتماعية إشكالية لكل واحد منهم.

تاسع عشر: مفاهيم المجتمع السياسي والداروينية الاجتماعية والتكور المحدود أو المستمر:

من الواضح مما سبق ذكره أن المنهج التاريخي الاجتماعي لصاحب المقدمة في دراسته للمجتمع العربي أدى به، كما أكدنا من قبل، إلى إدراك حقيقة ظاهرة التغيير الاجتماعي والتنمية والتطور في المجتمعات البشرية [٦٢]. فابن خلدون لا يتردد في التأكيد على تحول المجتمع من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة وهذا مثال على التطور في حياة المجتمعات الإنسانية. فبلوغ مرحلة الحضارة هي، في نظر ابن خلدون، غاية يهدف إليها معظم البدو. أما العكس فهو غير صحيح[٦٣].

بالنسبة لقضية تطور المجتمعات فإن ابن خلدون لا يتفق مع علماء الاجتماع الغربيين الأوائل. فعلى عكس ما ذهب ليه سبنسر في هذا الشأن فابن خلدون يرى أن المجتمعات العربية التي درسها قد عرفت ما يمكن أن نطلق عليه بالتطور والتنمية المحدودين وليس المستمرين. ويمكن إرجاع الفرق بين الرؤية الخلدونية ورؤية علماء الاجتماع الغربيين الأوائل بخصوص محدودية أو استمرارية تطور المجتمعات إلى اختلاف الواقع الاجتماعي التي كانت عليه هذه المجتمعات في عصر هؤلاء العلماء. فنظريات ابن خلدون وهؤلاء العلماء حول المجتمعات تعكس في العمق الواقع الاجتماعي المختلف لتلك المجتمعات. فمفهوم ابن خلدون لمحدودية تطور المجتمعات يجد إلى حد كبير، تفسيرا له في تصور ابن خلدون للمجتمع العربي كمجتمع سياسي، أي أن حاضره ومستقبله يتأثران كثيرا

---

٦١ المصدر السابق، ص ٥٦٨ حيث يبين فيبر بأن انتشار النظام البيروقراطي والعقلاني والعلم سوف يكون لهما أكثر أخطار على الجوانب الإنسانية في المجتمعات الاشتراكية منها في المجتمعات الرأسمالية.

٦٢ المقدمة، ص ٢٥.

٦٣ المصدر المسابق، ص ٩٦ -٩٨.

بالقوى السياسية المضطربة والتي لا تكاد تعرف الاستقرار. ونظرا لحال عدم الاستقرار السياسي في المجتمعات العربية، فإن استمرار الدول والحكومات طالما يكون هشا ومحفوفا بالأخطار. فالتغيير في مثل هذا النمط من المجتمعات هو من نوع ما اصطلح عليه بالتغيير العمودي وليس بالتغيير الأفقي[٦٤]. أي أن التغيير في المجتمعات العربية يمثل في العادة تحول السلطة من رئيس قبيلة إلى رئيس قبيلة أخرى. ومن ثم فآثار ظاهرة التغيير لا تمس سواد الشعب. وبعبارة أخرى فالمجتمعات العربية التي يتحدث عنها ابن خلدون هي مجتمعات تحكمها فئة قليلة من الأفراد الذين تزول نظم السياسة بزوالهم هم أنفسهم. ومن هذا المنطلق فإن نمو وتطور المجتمعات العربية مرتبطان شديد الارتباط بالعامل (المتغير variable). وهكذا استنتج ابن خلدون أن نمو وتطور المجتمعات العربية ذوا طبيعة محدودة ودورية.أما بالنسبة لما يسمى بالداوينية الاجتماعية Social Darwinism [٦٥]فهي كما سبق ذكره، عبارة عن ايديولوجيا جديدة أثرت على ولادة الرؤية التطورية المستمرة (ذات الاتجاه الواحد) Linear Evolution لتنمية وتقدم المجتمعات عند علماء الاجتماع الغربيين التطوريين منذ عصر كونت وسبنسر. فتقدم وإنجازات الحضارة الغربية الضخمة في الداخل والخارج زادت من قوة الاعتقاد في فكرة التطور المستمر لدى المفكرين الاجتماعيين الغربيين.

وبالإضافة إلى ذلك فالمرء يستطيع أن يربط منطق فكر ابن خلدون بخصوص محدودية نمو وتطور المجتمعات العربية بمنهجه الجدلي الذي استعمله في تحليله التاريخي الاجتماعي للظواهر الاجتماعية. يرى صاحب المقدمة أن الجدلية هي إحدى الملامح البارزة لطبيعة المجتمعات. فمن جهة تعتبر البداوة (بساطة الحياة) نقطة البداية التي تنطلق منها حركة المجتمعات والحضارات نحو النمو والتطور، ومن جهة أخرى، فإن النتيجة النهائية لحركة البداوة هي الوصول إلى مرحلة الحضارة حيث يطغى الترف على جوانب الحياة الاجتماعية. لكن مرحلة الحضارة ليست بالأمر المستمر في المجتمعات العربية، فابن خلدون كان واثقا بأن حركية المرحلة الحضارية تنتهي عاجلا أو آجلا بخراب الحضارة نفسها، وعلى هذا الأساس فحركية الحضارات والمجتمعات في الروية الخلدونية، هي حركية جدلية الطبيعة، ومن ثم فهي ليست ذات اتجاه واحد كما يدعى المفكرون الاجتماعيون الغربيون، بل إن تطور ونمو المجتمعات هما ذوا طبيعة دورية ومحدودة.

---

٦٤ شريط الأخلاق عند ابن خلدون، ص ٣٣٦.

٦٥ يبدو هذا أكثر وضوحا في رؤية كونت وسبنسر لتطور المجتمعات.

عشرون: مكانة علم التاريخ في الفكرين الاجتماعيين:

في أي محاولة مقارنة لفهم علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي بخصوص قضايا التغيير الاجتماعي والتنمية والتطور على المرء أن لا ينسى التعرف على العوامل الداخلية والخارجية التي ربما حددت وأثرت في طبيعة الرؤى والنظريات السوسيولوجية حول المجتمع لهؤلاء العلماء. إذ المعرفة السوسيولوجية تتأثر في العمق بالعوامل النفسية والاجتماعية والثقافية لأصحابها.

فمن جهة، إن محاولة ابن خلدون لفهم المجتمعات العربية وحضاراتها استعملت في البداية منظورا تاريخيا [٦٦] فاكتشافه لعلم عمرانه الجديد كان إلى حد كبير مجرد صدفة. وليس هناك غرابة بالمرة في ذلك في كل تاريخ تطور العلم في مختلف الحضارات البشرية [٦٧].ومن ثم تأتي شرعية تسمية ابن خلدون كعلامة في كل من علم التاريخ وعلم العمران البشري.

ومن جهة ثانية، لا يبدو أن علماء الاجتماع الغربيين الأوائل قد أعطوا أهمية كافية إلى الملف التاريخي للمجتمعات في فهمهم وتحليلهم للمجتمعات والحضارات الإنسانية. ويبرز ذلك خاصة في رؤيتهم إلى المجتمعات الغربية. إذ هناك إجماع بينهم [٦٨] في النظر إلى المجتمعات الغربية على أنها أكثر قدرة من المجتمعات الأخرى بالنسبة للتأقلم مع مسيرة التطور المستمرة. وبعبارة أخرى، فقد كان هؤلاء العلماء مهتمين أكثر بحاضر ومستقبل المجتمعات الغربية من اهتمامهم بماضيها. وهكذا يمكن النظر إلى مفهوم التطور المستمر كنتيجة لهذا الإطار الفكري التحليلي [٦٩].

واحد وعشرون: مفهوم التنمية وأخلاقياتها في العلوم الاجتماعية الغربية:

يمكن وصف النظريات الغربية للتنمية والتخلف والتحديث بأنها نظريات ذات أسس مادية. فالدخل القومي للمجتمع أصبح المقياس الشائع الاستعمال من طرف علماء الاجتماع

---

٦٦ يستند ابن خلدون على سببين:

(أ) سبب ميتافيزيقي تلخصه الآية القرآنية (كل من عليها فان) بما في ذلك الحضارات أي أن هذه الأخيرة تتعرض لفترات انحلال وتوقف عن النمو. ومن ثم فإن تطور الحضارات والمجتمعات ليس بالأمر الدائم بل هو يشهد التراجع.

(ب) سبب تجريبي تاريخي أقنع لن خلدون عبر الملف التاريخي للمجتمعات وعبر ملاحظاته على الساحة العربية، بأن مسيرة الحضارات البشرية لا يمكن أن تكون إلى الأمام دائما.

٦٧ كما وقعت الإشارة سابقا في هذه الدراسة، كان يهدف ابن خلدون إصلاح أو تصحيح المنهجية التاريخية للمؤرخين العرب المسلمين السابقين.

٦٨ يتوصل إلى الكثير من الاكتشافات والابتكارات العملية عن طريق الصدفة المحضة، أي بدون أي تخليط مسبق من طرف الباحث أو العالم.

٦٩ يتفق هذا أكثر من موقف كونت وسبنسر بالنسبة لعملية التطور في المجتمعات الغربية.

وعلماء السياسة ولعلماء الاقتصاد على الخصوص في مقاومة ظاهرة التنمية بين المجتمعات المعاصرة. وعلى سبيل المثال، فإن الانطلاقة التنموية لمجتمعات العالم الثالث طالما يرجعها الباحثون إلى الجانب الاقتصادي. إذ أنهم يرون أنه من الصعب انتظار تحسن ظروف مجتمع ما بدون توفر الموارد الاقتصادية لذلك. فلا يستطيع المجتمع الفقير بناء المدارس والمستشفيات والطرق والمعامل الخ...وتمثل تجربة التنمية السريعة في المجتمعات الخليجية العربية مثالا حيا على قدرة دور الثروة البترولية في عملية التنمية في تلك المجتمعات.

ومع ذلك، فآثار التنمية المادية لم تكن دائما إيجابية على المجتمعات الإنسانية. فتجربة هذا النوع من التنمية في العديد من المجتمعات المعاصرة كانت لها آثارا كبيرة سلبية. يرجع عدد كبير من المختصين الغربيين للعلوم الاجتماعية الكثير من المشاكل الاجتماعية والنفسية في تلك المجتمعات إلى تصلب عود المادية في هذه الأخيرة. فضعف رباط التضمن الاجتماعي وازدياد نسبة الطلاق وارتفاع الجريمة وانتشار نسبة الانتحار بين الشباب وضعف درجة التعاطف مع فئات الكبار الخ...أصبحت كلها ظواهر اجتماعية متفشية في المجتمعات الحديثة التي يطغى فيها سلطان المادية الفردية القوية.

ورغم هذا الوضع الاجتماعي الباعث على الفزع فإنه لا تكاد توجد مؤلفات في العلوم الاجتماعية الحديثة التي أثارت بجدية أخلاقيات النموذج المادي للتنمية الذي يستمر انتشاره في مجتمعات العالم [٧٠]. وبالنسبة لطبيعة نموذج التنمية (مادي التوجه أو متزن التوجه) فإن موقف ابن خلدون لا يتماشى مع موقف نظراته من العلماء الغربيين المعاصرين. ومهما كان الأمر فإن الحاجة تدعو بشدة اليوم علماء العلوم الاجتماعية الدارسين للتنمية أن يلقوا نظرة متأملة على العوامل التي يمكن أن تساعد على تحسين الجانب النوعي the qualitative side للتوجه المادي لتنمية المجتمعات الحديثة [٧١].

<u>ثاني وعشرون: التنمية النوعية والكمية:</u>

وكما سبقت الإشارة مرات عدة في هذه الدراسة فإن ابن خلدون يرى أن مرحلة الحضارة والترف في مسيرة تطور المجتمعات هي نهاية تطور المجتمعات والحضارات العربية والإنسانية.

---

٧٠ بخصوص علماء الاجتماع الغربيين الأوائل لا يجد المر بينهم بترما واضحا أو قلقا سافرا حول انتشار المادية في المجتمعات الغربية المعاصرة. وحتى قلق فيبر، فإنه يرجع إلى خوف فيبر من الآثار السلبية للعلم والعقلانية والبيروقراطية على الجانب الإنساني في المجتمعات الحديثة. وكذلك الشأن بالنسبة لدوركايم. فقلقه يرجع أساسا إلى خوفه من انتشار اللامعيارية Anomie في المجتمعات الصناعية.

٧١ هناك كتابات جديران بالذكر هنا فأفكارهما تدعو إلى تنمية ذات وجه إنساني:

1- Birou, H, <u>Pour un autre developpement</u> , Paris, PUF, OCDE, 1982
2- Perou, F. <u>Pour un e philosophie du nouveau developpement</u>, Paris, l’UNESCO, 1981

إن الملف التاريخي الطويل للبشرية لا يبدو أنه تناقض ما ذهب إليه صاحب المقدمة. ومما زاد ملاحظات ابن خلدون قوة هو أن الإسلام نفسه يتبنى موقفا منتقدا من تضخم عنصر المادية في الحضارات البشرية الأمر الذي قوى من اعتقاد ابن خلدون في مصداقية نظريته الدورية بشأن مسيرة الحضارات الإنسانية. فالعقيدة الإسلامية كانت دائما ضد طغيان العوامل المادية سواء كان ذلك بالنسبة للأفراد أو الجماعات أو المجتمعات أو الحضارات. وفي الواقع يقوي ابن خلدون من نظريته حول سقوط الحضارات وذلك بالاستشهاد في مقدمته بالآية الكريمة (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا).[٧٢].

وبغض النظر عما إذا كان السبب الأول (أو الأسباب الأولى) الذي أدى إلى ظهور الحضارات الإنسانية سببا ذا طبيعة دينية وثقافية كما هو الأمر بالنسبة للحضارة العربية الإسلامية أو كان هذا السبب (أو الأسباب) ذا طبيعة مادية وعلمية واجتماعية كما هو الشأن في حالة الحضارة الغربية المعاصرة، فإنه يبقى صحيحا القول بأن كل الحضارات تقريبا عبر تاريخ الإنسانية الطويل تنحو إلى أن تصبح مادية أكثر كلما تقدمت وتطورت في مسيرتها.

فنمط نمو الحضارة الغربية المعاصرة يعتبر مثالا على ذلك، إذ تغلب المسحة المادية على العلم والتصنيع والثقافة في المجتمعات الغربية المعاصرة. وقد سجلت هذه العوامل انتصارا كبيرا على السلطة الدينية للكنيسة. وهكذا أضعفت تلك العوامل من تأثير الرموز الدينية في المجتمعات الغربية الجديدة. وهكذا ولد ما يمكن أن نسميه بظاهرة "المنطق الكمي للأشياء" في هذه المجتمعات المتقدمة علميا وصناعيا. فالعلوم، بما في ذلك العلوم الاجتماعية، لا يمكن لها أن تكتسب المصداقية إذا هي لم تتبع متطلبات المنطق الكمي. فتحاليل علماء الاجتماع المعاصرين لتطور المجتمعات وتقدمها أصبحت تستعمل أكثر فأكثر مقاييس (مؤشرات) كمية. ومن ناحية أخرى، أصبح ينظر البعض للمقاييس التقليدية الكيفية لملامح المجتمعات البشرية مثل الرموز الدينية والأخلاق والأسرة الممتدة الخ...على أنها مؤشرات تخلف للمجتمعات. ومن ثم يتضح أن موقف ابن خلدون من تقدم المجتمعات ونموها يختلف عن موقف معظم نظرائه من علماء الاجتماع الغربيين.

فبينما لا يكاد يرى صاحب المقدمة إمكانية التنمية المستمرة للمجتمعات البشرية بدون انتشار أخلاقيات الدين فإن علماء الاجتماع الغربيين لم ينظروا عموما إلى أن تلك العلاقة علاقة ضرورية. وكما بينا في هذه الدراسة فإن ابن خلدون يعارض بشدة النمو

---

٧٢ المقدمة، ص ٢٩٤.

المادي الضخم للمجتمعات ولكن هذا لا يعني أنه ضد التنمية في حد ذاتها. ويبدو أنه يفضل ما يمكن أن نطلق عليه بالتنمية الكيفية /النوعية qualitative development والتي من صفاتها الهامة هي محافظتها على الطيبة البدائية الأولى للطبيعة البشرية وعلى التضامن الاجتماعي القوي وعلى الأخلاق الدينية.

يعتقد صاحب المقدمة، مثله مثل روسو، بأن الطبيعة البشرية البدائية هي طبيعة حسنة في الأساس. ومن ثم فالشخصية البشرية لها حظ كبير في أن تبقى خيرة طالما حافظت على بدائيتها. تفسر مثل هذه الرؤية من جديد تعاطف ابن خلدون مع كل من البدو والإسلام كنظام ديني اجتماعي. فالبدوي خير بطبيعته والإسلام يعرف بدين الفطرة. ويتفق الإسلام مع الحياة البدوية (البدائية) في كون أن البدو لا يملكون إلا الضروري من الحياة المادية وأن الإسلام يستنكف من طغيان المادة على حياة الأفراد والمجتمعات. وفي الختام يتمتع المجتمع البدوي بعصبية قوية والمجتمع المسلم بتضامن الأخوة الإسلامية التي أصبحت الأساس الجديد لعصبية الأمة الإسلامية.

ونظرا لبعض أوجه التشابه بين المجتمع البدوي والإسلام، فإن ابن خلدون يرى، مع ذلك، أن الإسلام هو أفضل بديل بالنسبة لتطور ونمو المجتمع البشري. فمقارنة بنظام البداوة يعتبر الإسلام أكثر قدرة / كفاءة في ما يخص ما سميناه بالنمو النوعي / الكيفي للمجتمع. فعلى المستوى المادي يدعو الإسلام الناس إلى الاعتدال (الوسطية) في استعمال الماديات المتوفرة في المجتمع ولا يطالبهم، كالمجتمع البدوي، بالتقشف واستعمال الضروريات اللازمة للمعاش فقط. وعلى مستوى آخر فالمجتمع البدوي هو مجتمع يغلب عليه الانطواء على الذات بينما الإسلام هو كنظام ديني اجتماعي متفتح على الخارج وعلى كل أفراد البشرية بغض النظر عن اللون واللغة والعرق. ويمثل بالتأكيد هذا الانفتاح على الآخر صفة رئيسية بالنسبة للنمو النوعي /الكيفي للمجتمع الإنساني. وبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن للإسلام مبادئ واضحة لصالح تحقيق النمو البشري في أشمل معانيه. فالعلم هو ركن أساسي للعقيدة الإسلامية [٧٣]. فبالعلم يستطيع المسلمون اكتشاف الكثير من أسرار الكون ويستعملونها لصالحهم. ولا يكاد المجتمع البدوي يساهم في أي شيء يذكر في ميدان العلم بحيث ينتفع منه الفرد والمجتمع.

ومن ثم يمكن القول بأن صاحب المقدمة يرى أن مسيرة نمو المجتمعات لا يمكن الاطمئنان على استمراريتها إذا لم تراقبها وتوجهها أخلاق الدين التي تساعد، في نظر ابن خلدون، على المحافظة على توازن النظام الاجتماعي للحضارة البشرية. فأخلاق الإسلام،

---

٧٣ تقدر الآيات القرآنية التي تتحدث عن أهمية المعرفة والعلم بـــ ٧٥ آية أو ٨/١ آيات القرآن.

كما هو معروف، تتمثل، كما ذكرنا، في الاعتدال والوسطية في الأمور. (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكانوا بين ذلك قواما)[٧٤].

وهكذا فالإسلام كنظام صالح لإرساء نمو وتطور متوازنين للمجتمعات والحضارات [٧٥]. فالجوانب الكمية والكيفية لتنمية المجتمعات الحديثة أصبحت تلقى اعتناء كبيرا. إن المنتقدين للأزمات النفسية والاجتماعية الحديثة طالما يرجعونها إلى عدم التوازن بين عمليتي الكم والكيف التي عرفتها المجتمعات الحديثة منذ الثورتين الصناعية والعلمية.

ربما يمكن اعتبار مفهوم "الصغير هو الجميل" Small is Beautiful [٧٦] للعالم Schumacher أكثر الرؤى وضوحا في العصر الحديث في الدعوة لصالح مشروع التنمية النوعية qualitative development. إن مؤلف كتاب « الصغير هو الجميل" يرى أنه لا بد للملامح المادية للتنمية والتقدم أن تبقى صغيرة أو معتدلة على الأفضل بحيث لا تقع العوامل الروحية والإنسانية ضحية للمادية الوحشية، إن إرساء التوازن بين الكمي والكيفي في النظام الاجتماعي للمجموعات البشرية يؤدي، في نظر شوميكر، إلى وجود مجتمعات تتمتع بأكثر سعادة.

ثالث وعشرون: التنمية المادية في علمي الاجتماع:

وكما وقع تبيانه في هذه الدراسة، فإن مقولة ابن خلدون بخصوص آثار الترف مقولة واضحة المعالم: إن للترف آثارا سلبية ليس على بنى المجتمعات والحضارات الإنسانية فقط، بل أيضا على شخصيات الأفراد [٧٧]. ففي مثل تلك المجتمعات والحضارات يصبح الفرد أكثر أنانية [٧٨] وتحتل عنده المصالح المادية الأولوية الأولى. فصاحب المقدمة يرى أن الانغماس في الترف هو السبب الأول في ازدياد نسبة الانحراف والجريمة في المجتمعات المادية [٧٩].

وتحت ضغط تلبية حاجاته المادية يميل الفرد الحضري عند ابن خلدون إلى التخلص من وسائل الضغط الاجتماعي في مجتمعه. وهكذا فإن تفكك الأعراف الثقافية الاجتماعية (anomie) للمجتمعات الحضرية في المجتمعات العربية في عهد ابن خلدون ارتبطت بقوة هيمنة الماديات [٨٠]على حياة الأفراد وليس بسبب تعدد انساق القيم الثقافية كما

---

٧٤ سورة الفرقان، الآية ٢٥.

٧٥ ترجع أهمية الحضارة الإسلامية إلى مستقبل الحضارة البشرية في كونها حضارة وسطية/ معتدلة بالنسبة للجوانب المادية والروحية في حياة الشعوب. انظر كتاب: Sardar, Z. The Future of Muslim Civilization.

٧٦ Schumacher, E,R/ Small is Beautiful, New York, Harper and Row, 1976

٧٧ المقدمة، ص ٢٩٤.

٧٨ المصدر السابق، ٢٩٣

٧٩ المصدر السابق، ص ٢٩٣ -٢٩٦.

٨٠ المصدر السابق، ص ٢٩٣

ذهب إلى ذلك علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون. ومن ثم يمكن، إلى حد كبير، تطبيق رؤية صاحب المقدمة لأسباب الانحراف والجريمة على المجتمعات الغربية الحديثة ذات التوجه المادي والفردي. فنظرية مورتن Merton تفسر السلوك الانحرافي كنتيجة لانتشار القيم الثقافية المادية في المجتمع الأمريكي. فالسلوك الانحرافي لما سماه مرتن بالابتكار Innovation ينتشر على الخصوص بين السود الأمريكيين الذين يعانون من حرمان مادي أكبر. ومع ذلك فلا يكاد يجد المرء بين معظم علماء الاجتماع المحدثين موقفا أخلاقيا ethical واضحا حول الآثار السلبية لازدياد الماديات على حالة المجتمعات كما تعبر عن ذلك صفحات المقدمة.

إن موقف كل من ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين من الماديات في المجتمعات يمكن أن نفسره على أنه انعكاس لنسق القيم الثقافية السائدة في الحضارتين. وكما ذكرنا، فالإسلام يقف بطريقة حاسمة ضد طغيان الماديات على الأفراد والمجتمعات. وبالإضافة إلى ذلك فانتشار ظاهرة الترف في المجتمعات العربية في عهد ابن خلدون أدى بطريقة مطردة إلى سقوط الدول العربية وضعف حضارتها. أما بالنسبة للمجتمعات المسيحية المعاصرة، فإن تراجع تأثير الدين المسيحي فيها اقترن بتقدم وتطور هذه المجتمعات في ظل ازدياد الماديات فيها، ومن ثم أدى هذان الوضعان الاجتماعيان إلى رؤيتين سوسيولوجيتين مختلفتين بخصوص ظاهرة الماديات. ففي هذا السياق الاجتماعي ينبغي إذن فهم استياء ابن خلدون من حضارة الترف من ناحية، وترحيب (أو حياد) علماء الاجتماع الغربيين الأوائل بظاهرة انتشار الماديات من ناحية أخرى. ولكن لا يمكن، مع ذلك، تفسير تنديد صاحب المقدمة بنمط الحياة المترفة من خلال ملاحظاته الميدانية لتاريخ المجتمعات العربية فقط: هذه الملاحظات التي تربط ضعف وانهيار المجتمعات بانتشار طغيان الماديات عليها.

فالرؤية الخلدونية السلبية لظاهرة الترف على مسيرة الحضارات متأثرة بالرؤية الدينية لابن خلدون. وهكذا فبمساعدة معطياته التاريخية الميدانية والدينية التي تساند بعضها البعض لم يستطع صاحب المقدمة أن يجد سببا يجعله متفائلا بخصوص المصير الذي ينتظر المجتمعات المادية. فهجومه، بهذا الاعتبار، على حضارة الترف ليس هجوما مبنيا على نزعات ومشاعر شخصية/ذاتية وإنما يستند على الواقع الاجتماعي لمكانه وزمانه.

أما الموقف المتحمس لعلماء الاجتماع الغربيين من الماديات فيبدو أنه ذو جذور تتناقض مع موقف ابن خلدون. فتصلب عود الماديات في الغرب منذ الثورة الصناعية أدى إلى استمرارية التنمية في المجتمعات الغربية وهيمنة الحضارة الغربية على بقية الحضارات. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تراجع الديانة المسيحية، وبروز الأيديولوجيا العلمية

من جهة أخرى، لم يكادا يتركان أي فرصة لمعظم علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين بخصوص إثارة التساؤلات الجدية عن الأسس المادية الرئيسية للحضارة الغربية المعاصرة.

رابع وعشرون: طبيعة نسبية الزاد المعرفي للعلوم الاجتماعية:

إن اختلاف موقف هذين العلميين الاجتماعيين من قضية المادية وتأثيرها على حركية المجتمعات والحضارات ما هو إلا مظهر واحد للعديد من الفروق بينهما والتي ترجع إلى اختلافات في القيم الثقافية بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المعاصرة. ومن ثم فمن المناسب هنا طرح بعض الملاحظات الرئيسية على طبيعة العلوم الاجتماعية نفسها [٨١]:

(١) تتأثر كثيرا مفاهيم ونظريات ومناهج العلوم الاجتماعية بالعوامل المتعددة الموجودة في المحيط الاجتماعي حيث يقوم المتخصص بالعلوم الاجتماعية ببحوثه العلمية وإنشاء أسس نظرياته.

(٢) ومن ثم فالتفسير العلمي للعلوم الاجتماعية هو تفسير ذو طبيعة نسبية تظل مصداقية هذا التفسير جزئية ومحلية إلى حد كبير. أي أن ملاحظات وقوانين ونظريات العلوم الاجتماعية التي وقع التوصل إليها في مجموعة بشرية معينة أو في مجتمع ما أو في حضارة إنسانية خاصة لا ينبغي تعميمها بسهولة على تجمعات بشرية خاصة أخرى مختلفة إذ يبدو أن هذه الأخيرة تحافظ دائما على بعض معالم خصوصياتها ومحلياتها.

(٣) انتقد بعض علماء العلوم الاجتماعية المحدثين ما يسمى بالنظريات الكبرى Grand Theories الكلاسيكية والحديثة للتغيير الاجتماعي بأنها نظريات تميل إلى استعمال تفسيراتها بعيدا جدا عن المحيط الاجتماعي الخاص الذي درسته تلك النظريات. يعتبر هذا التوجه في مجال التنظير سببا رئيسيا لفشل العديد من محاولات إحداث التغيير الاجتماعي المناسب في مجتمعات العالم الثالث وفقا للنظريات الغربية الحديثة.

وبعد هذا العرض الوجيز نريد الآن أن نلقي نظرة على التحليل العلمي الجديد لأسس كل من النظريات الكلاسيكية والحديثة للتغيير الاجتماعي. ولا نهدف فقط من القيام بذلك تحديد الثغرات التي أشار عليها منتقدو هذه النظريات، ولكن نريد أيضا التعرف على بعض الأسباب الرئيسية المؤدية إلى أزمة العلوم الاجتماعية وكيف يمكن التخفيف من أعراضها.

خامس وعشرون: تصنيف نظريات التغيير الاجتماعي:

كمجال للتنظير الاجتماعي والبحث الميداني فإن دراسة التغيير الاجتماعي قد قطعت أشواطا كبيرة. فعلم الاجتماع، على سبيل المثال، قد ساهم في تطور المعرفة السوسيولوجية

---

٨١ يشمل هنا مصطلح العلوم الاجتماعية ليشمل علم النفس أيضا.

في هذا الميدان وذلك بفضل استعماله لمناهج وتقنيات بحث أكثر تقدما في دراسته للظواهر الاجتماعية. فظهرت نظريات جديدة ووقعت مراجعة بعض النظريات القديمة [٨٢]. ويمكن عموما اليوم تحديد صنفين من النماذج models الفكرية السوسيولوجية التي يستعملها علماء الاجتماع المحدثون في فهم وتفسير ظاهرة التغيير الاجتماعي. فهناك، من جهة، ما يسمى في الغالب بالنظريات الكبرى Grand Theories وهناك، من جهة أخرى،نوع أصغر من النظريات أو ما أطلق عليه مورتن Merton بالنظريات المتوسطة Middle Range Theories. فنظريات ابن خلدون وكونت وسبنسر ودوركايم وفيبر حول التغيير الاجتماعي هي نظريات تنتمي إلى الصنف الأول. إذ هي نظريات تتحدث أساسا عن الأسباب الكبرى التي تستطيع تغيير كل المجتمع أو حضارة كاملة. فالإسلام بالنسبة لصاحب المقدمة كان هو العامل الحاسم الذي أحدث تحولا شاملا عرفته مجتمعات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا خاصة في العهد الأول للفتوحات الإسلامية وبالمثل فقد فسر فيبر عن طريق مفهومه للأخلاق البروتستينية The Protestant Ethic التغيرات العميقة التي شهدتها المجتمعات الغربية المعاصرة والتي أدت إلى ظهور النظام الرأسمالي. أما بالنسبة لدوركايم فإن تحولات المجتمعات الغربية المعاصرة تمت عبر عدد من الأحداث. فعملية التصنيع تطلبت عملية التخصص وأدت هذه الأخيرة بدورها إلى ظاهرة ما سماه دوركايم بتقسيم العمل Division du Travail وقد مكنت كل هذه الأحداث المجتمع الصناعي الجديد من تسيير شؤونه وفقا لنوع جديد من التضامن الاجتماعي العضوي La solidarité Organique. وبالإضافة إلى كل ذلك فإن المدارس الفكرية الحديثة مثل البنيوية Structuralism والوظيفية Functionalism والماركسية تعتبر أطرا فكرية Paradigms كبيرة صالحة لدراسة الظواهر الكبرى للتغيير الاجتماعي[٨٣].

سادس وعشرون: نقد بودون وبوبر لكبريات نظريات التغيير الاجتماعي:

نشر عالم الاجتماع الفرنسي ريمون بودون Raymond Boudon كتابا [٨٤] ركز فيه على نقد وتقييم النظريات المعاصرة حول التغيير الاجتماعي ليس في علم الاجتماع فحسب ولكن أيضا في ميادين علوم السياسة والسكان (الديمغرافيا) والنفس والاقتصاد.

فمن خلال مناقشته للنظريات الكبرى للتغيير الاجتماعي خلص بودون إلى القول بأن هذه النظريات لا تتمتع بسند علمي قوي في ما تذهب إليه [٨٥]. وبتعبير الفيلسوف كارل

---

٨٢ أنظر ماذا عدل Trevor Roper في نظرية فيبر للأخلاق البروتستينية وروح الرأسمالية في كتاب Boudon, R. La place du desordre pp 156-61

٨٣ Appelbaum, R/ Theories of Social Change, Chicago, Markham Publishing lo, 1970/

٨٤ La place du desordre, pp. 156-61.

بوبر Karl Popper فإن تلك النظريات غير قابلة للدحض Not falsifiable [٨٦]. يرى بودون بأن هذه النظريات الحديثة ذات توجه أحادي unilinear ويغلب عليها التعميم في تفسيرها للتغيير الاجتماعي في المجتمعات المعاصرة. ففيبر ومكلالن Maclelland وهايجن Hagen أكدوا على أهمية عامل القيم / الأفكار ;values/ideas كمحددة للتغيير الاجتماعي. وكذلك الشأن بالنسبة للمنظرين الماركسيين والبنيويين والوظيفيين. فهؤلاء مقتنعون بأن نظرياتهم الكبرى قادرة على تفسير ظاهرة التغيير الاجتماعي. ففي رأي بوبر فإن الروح غير العلمية لمثل تلك النظريات تكمن في ادعاء كل منها على مقدرتها على تفسير كل معالم التغيير الاجتماعي. أما بودن فيشترط بعض المعايير التي يجب توفرها حتى تكون للنظريات مقدرة علمية على تفسير التغيير الاجتماعي. "النظريات العلمية للتغيير الاجتماعي ليست إلا نظريات جزئية ومحلية - أي مرتبطة بمحيط اجتماعي معين "[٨٧]. وبعبارة أخرى، فعملية تلك النظريات تبقى جزئية وصالحة فقط للظاهرة المحلية للتغيير الاجتماعي. إن هذه الرؤية العلمية لنظريات التغيير الاجتماعي متأثرة كثيرا بمنظور بوبر بخصوص طبيعة العلم نفسه. فبوبر يرى أنه لا يمكن أن نضفي على نظرية علمية ما أكثر من قبول مؤقت. فالاستقراء كمنهجية بحث لا يستطيع أبدا أن يؤدي إلى قوانين عامة تثبت أن كل (أ) تساوي كل (ب). إن هذه التعميمات الشاملة يقع البرهان لا على صحتها ولا على عدم صحتها. وبناء على مبدأ الدحضFalsification هذا فإن النظرية تبقى صالحة إلى أن يقع دحضها. ومن ثم فإن الدحض وليس الإثبات verification هو المعيار المناسب الذي تستعمله وسائل الملاحظة والتجربة في العلوم.

وهكذا يرى بوبر أن نظريات العلوم الاجتماعية المستندة على مفاهيم خاطئة لليقين مثل ما يدعى بالماركسية "العلمية" تؤدي إلى تشويهات في فهم التغيير الاجتماعي الشامل. فهذه النماذج النظرية هي ذات طبيعة شمولية. فالفرد ليس له أي دور يلعبه في مثل هذه الرؤى الشمولية، وما عليه إلا أن يعمل لتلبية حاجات الكل.

وكبديل لرؤية النظريات الكبرى استعمل كل من بودون وبوبر مفهوم ما يسمى بالفردية المنهجية « Methodological Individualism ». يحاول هذا المفهوم فهم

---

٨٥ المصدر السابق، ص ١٠ -١١.

٨٦ Magee, B. Popper, Glasgow, Fontana Paperbacks, 1982 أنظر على الخصوص الفصل الثالث: The criterion of demarcation between what is and what is not Science.

٨٧ Boudon, R. La Place du desordre p/ 184.

الظواهر الجماعية كحصيلة من جهة، لسلوكيات وتفاعلات وأهداف وأماني وأفكار الأفراد وكنتيجة من جهة أخرى، لتقاليد أنشأها وقام بالمحافظة عليها معشر الأفراد"[٨٨].

ونظرا لتجاهلها لمحدودية قدرة النظريات العلمية على التفسير فإن النظريات الكبرى تجد نفسها، في رأي بودون، في مدينة الأموات. "إن النظريات الكبرى للتغيير الاجتماعي التي استندت على الوضعية Positivismeوالماركسية والبنيوية والوظيفية تسكن ما يشبه مدينة الأموات "[٨٩] وبالإضافة إلى ذلك فإن النظريات الكبرى لا تكاد تفوه بشيء بالنسبة لدور كل من الحظ والعوامل الذاتية subjectivity في ظاهرة التغيير الاجتماعي. يؤكد بودون على أهمية وجود عامل الحظ وليس هناك من فائدة في إنكاره باعتباره مفهوما غير عملي أو غير مهم [٩٠].

إن أهمية دور العوامل الذاتية عند الفرد في تفسير الحركات الاجتماعية تتفق مع رؤية ماكس فيبر للقوى المؤثرة في التغيير الاجتماعي. ومن ثم فمحاولات المختصين في العلوم الاجتماعية والمفكرين المحدثين في تفسير أحداث تاريخ البشرية عبر مفاهيم صراع الطبقات والتناقضات الاجتماعية البنيوية ونزاعات ميزان القوى قد أدت، حسب بودون، بهذه النظريات إما إلى استنباط مفاهيم خالية تماما من أي معنى أو إلى البرهان عن خطئها بالحقائق الدامغة.

<u>سابع وعشرون: النظريات المتوسطة للتغيير الاجتماعي:</u>

يشير مصطلح النظريات المتوسطة Middle Range Theories إلى تلك النظريات التي كانت نتيجة، في العقود الأخيرة، لبحوث في العلوم الاجتماعية ركزت اهتمام دراساتها على حالات وأشكال خاصة للتغيير الاجتماعي في مجموعات أو مجتمعات بشرية معينة. ومن ثم فمقدرتها على تفسير الظواهر الاجتماعية تبقى عموما مرتبطة بتلك الظواهر نفسها. ومع ذلك فإن الدراسات السوسيولوجية للتغيير الاجتماعي في محيط اجتماعي محدود أثبتت أن التنبؤ الدقيق باتجاه التغيير الاجتماعي المحدود microscopic ليس بالأمر السهل بالنسبة للمتخصص في العلوم الاجتماعية [٩١]. إن مثل هذا الوضع ينبغي أن يثير بعضا من الأسئلة

---

٨٨ Bullocck , A, and Stallybrass, O/ (eds) The Fontana Dictionary of Modern Thought , London, Fontana.

٨٩ Boudon, R. La place du desordre, p/ 185.

٩٠ المصدر السابق، الفصل السابع.

٩١ المصدر نفسه، ص ٣٤ -٣٥، حيث عررف عن Caplow وفريق قولهم بحثه قولهم حول نتائج بحثهم (١٩٧٢) عن التغيير الاجتماعي Middletown ك'بأن التوجه المتناسق الوحيد يتمثل في عدم تناسق التوجهات المحدودة المختلفة".

التالية على الأقل: (١) هل أن كبيعة الظواهر الاجتماعية طبيعة معقدة جدا بحيث يصبح من المستحيل الإلمام بجميع جوانبها وفهمها (حتى إن كانت صغيرة ومحدودة الحجم) فهما كاملا من طرف العاملين في العلوم الاجتماعية ؟ أو (٢) هل أن تقنيات ومناهج البحوث في العلوم الاجتماعية لا تزال دون المستوى المرضي ؟ أو (٣) هل ينبغي اعتبار مفهوم الحتمية المتصلبة Rigid determinism، كما هو الأمر في ما يعرف بالعلوم الصحيحة، بأنه مفهوم غير مناسب الاستعمال لتفسير الظواهر السلوكية والاجتماعية ؟

ثمان وعشرون: تقييم العلم التقليدي والحتمية المتشددة:

مما لا شك فيه أن بودون وبوبر يقفان ضد الحتمية المتشددة بالنسبة للقوانين التي تتحكم في سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية للقوانين التي تتحكم في سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية. لقد ذهب بوبر إلى أبعد من ذلك فنادى بمبدأ وجود اللاحتمية Indeterminism في كل العلوم [٩٢].

أما الفيلسوف شراج Schrag فقد هاجم هو الآخر الرؤية الأحادية eductionism المتصلبة. فهو يرى أن هذه الرؤية تؤدي إلى تشويه المعرفة في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالعديد من هذه الرؤى الأحادية تنظر إلى الإنسان بمنظار واحد ضيق. فالإنسان عند عالم السياسة لا سوال Lasswell هو إنسان سياسي Homo politicus وعند عالم الاجتماع دهر ندورف Dahrendorf فهو إنسان اجتماعي وعند الفيلسوف كاسيار Cassier هو إنسان الرموز homo symbolucus [٩٣]. ففي وجود هذا العدد وغيره من التسميات إشارة واضحة على حالة الاضطراب والفوضى التي تعيشها هذه العلوم.

وانطلاقا من هذه الخلفية، فإنه يبدو أن هناك اتفاقا بين بودون وشراج وبوبر في ما ينبغي توفره لإصلاح وضع علوم الإنسان والمجتمع: (١) هناك حاجة ماسة لقيام المعنيين بالأمر بالنقد الذاتي بالنسبة للإبستيمولوجيا التي يتبنوها وبالنسبة لمفاهيمهم ومناهجهم ونظرياتهم التي استعملوها وأسسوها أثناء دراستهم للإنسان والمجتمع. إنه ينتظر من هذا التقييم الذاتي أن يساعد على التعرف، على الأقل، على بعض الأسباب التي أدت إلى الخروج عن الصواب في محاولاتهم لفهم الظواهر المعقدة التي يدرسونها. (٢) تحتاج رؤى العلوم الحديثة إلى علاج شامل. فالبحث العلمي يجب أن يتخلى على المعيار الذي يقول بأن مصداقية المعرفة الإنسانية تقاس بالمعطيات الكمية فقط. وللقيام بعملية إصلاح العلوم الإنسانية والاجتماعية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار العوامل الذاتية subjective elements

---

٩٢ Popper, K. Indeterminism in Quantum Physics and Classical Physics. the British Journal of the Philosophy of Science , n° 2 (1966) pp, 117-133 and n° 3, 1966, pp 173 -195.

٩٣ Schrag, p.2.

لشخصية الإنسان في تفسير سلوكيات الأفراد والظواهر الاجتماعية. وبعبارة أخرى، يجب على العلوم الإنسانية والاجتماعية على الخصوص أن تترك جانبا مبدأ الحتمية المادية المتشددة وتضع مكانه مبدأ العمل برؤية متعددة الجوانب بحيث تكون أكثر مرونة فتسمح بفهم أفضل للظواهر المعقدة المدروسة.

تسع وعشرون: موقف ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل من الحتمية والعلم:

كان لكل من علماء الاجتماع الغربيين الأوائل وابن خلدون طموح علمي يهدف إلى إرساء معالم نظرية سوسيولوجية. يمكن اعتبار دوركايم كأكثر علماء الاجتماع الغربيين المؤسسين تبينا للحتمية الاجتماعية social determinism فقد آمن بشدة بأن الحقائق الاجتماعية pes paits sociaux هي العوامل الوحيدة التي تستطيع تفسر الظواهر الاجتماعية تفسيرا علميا. ويتشابه كونت على هذا المستوى مع دوركايم. كما أن إيمان كونت بأهمية علم الاجتماع La physique sociale كان إيمانا راسخا وقويا إذ ذهب إلى حد اعتبار علم الاجتماع "كدين جديد" للبشرية جمعاء. ومن جهته لا يكاد يتسطيع سبنسر أن يخفي مدى تحمسه لعلم الاجتماع وفكرة حتمية تطور المجتمعات البشرية الأمر الذي أدى به إلى الاعتقاد دون نقد يذكر، في مفهوم التطور المستمر Linear Evolution للمجتمعات الإنسانية.

وكما ذكرنا سابقا فقد كان ابن خلدون على علم كامل بأنه قد اكتشف علما جديدا وهو علم العمران البشري الذي سجل معالمه في فصول المقدمة. ومن ثم يدعى ابن خلدون أن علمه هذا يتمتع بروح علمية في تحليله وفهمه للمجتمعات العربية الإسلامية وحضارتها. فرؤية ابن خلدون ومنهجيته في دراسة ذلك يغلب عليها الحتمية الاجتماعية. فهو يعتقد مثل كونت وسبنسر ودوركايم بأن للمجتمع قوانينه وقواعده التي تحدد وتضبط وحدها معالم الظواهر الاجتماعية. وهكذا يبدو أن دور الفرد في حركية المجتمع دور هامشي بالنسبة لهؤلاء العلماء الأربعة. فهم ينتمون إذن إلى صنف علماء الاجتماع المؤمنين كثيرا بالحتمية الاجتماعية. ومع ذلك، فابن خلدون، كبقية العلماء المسلمين، يؤمن بمحدودية العلم البشري مقارنة بالعلم الإلهي غير المحدود. فهذا الأخير هو المعرفة الإلهية السامية. إنها معرفة مطلقة على كل المستويات، بينما تبقى المعرفة البشرية نسبية ومحدودة الآفاق. إن استعمال صاحب المقدمة المتكرر لعبارة "الله أعلم" وشبيهاتها في ثنايا المقدمة لا نجد له مثيلا في كتابات كونت وسبنسر ودوركايم. ولهذين الموقفين ظروف تاريخية حضارية مختلفة. فمن جهة، ظهرت العلوم الغربية المعاصرة وأثبتت وجودها عبر ثورتها ضد سلطة الكنيسة وكل الاعتقادات الروحية الميتافيزيقية. وكنتيجة لذلك تبنى العلماء الغربيون المعاصرون بقوة منطق وحقائق العلوم الكمية العقلية.

ومن جهة ثانية، لا يبدو أن ابن خلدون كان يشكو من صراع مع عقيدته الإسلامية عندما كان يكتب علم عمرانه الجديد في فصول وصفحات مقدمته. فالعكس هو الصحيح، فكما رأينا من قبل لقد استعمل ابن خلدون مرارا آيات القرآن لكي يعزز مصداقية ما توصل إليه من قوانين عمرانية أثناء ملاحظاته وتحليلاته للواقع الاجتماعي للمجتمعات التي عايشها. فنسبية العلم البشري عند ابن خلدون تجعله موقفه قريبا من موقفي بودون وبوبر بهذا الصدد. ولكن سبب تبينه لمثل ذلك الموقف يختلف عن سبب تبنيهما. فبينما نظر صاحب المقدمة إلى نسبية ومحدودية المعرفة البشرية بنظرة ذات طبيعة إسلامية [٩٤]، فإن بودون وبوبر تبنيا موقفها كحصيلة لتحاليلها العلمية المنتظمة في ميدانيهما.

<u>ثلاثون: بعض جذور أزمة نظريات التغيير الاجتماعي:</u>

يمكن إرجاع الفشل العام للنظريات الكبرى للتغيير الاجتماعي، كما ورد وصفها هنا، إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

(١) تمثل ثغرات الضعف لهذه النظريات جزء من الأزمة العامة التي تعرفها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. وبعبارة أخرى، فأزمة نظريات التغيير الاجتماعي ليست بالأزمة المنفصلة عن الأزمة العامة لعلوم الإنسان والمجتمع. يصف شراج الوضع الراهن للعلوم الإنسانية والاجتماعية هكذا:"هناك شعور واسع بوجود أزمة في علوم الإنسان والمجتمع. لقد عبر كل من الفلاسفة والمختصين في العلوم الإنسانية والاجتماعية على ازدياد انشغالهم بوصول هذه العلوم إلى حالة الأزمة. ومع الأسف فليس هناك، مع ذلك، تفسير واضح لطبيعة هذه الأزمة والعوامل التي أدت إلى ذلك.وفي الحقيقة فإن التفسيرات المتعددة والمتضاربة لطبيعة وأسباب هذه الأزمة تأثرت سلبيا بعدوى أزمة المفاهيم في هذه العلوم [٩٥].

(٢) تنتمي معظم هذه النظريات إلى المختصين الغربيين في العلوم الاجتماعية وبرغم الإدعاء على الحرص على روح الموضوعية والحياد، فإن المركزية العرقية ethocentrism والأيديولوجيا الغربيتين لا بد أن يكون لهما تأثير في جوهر وصياغة هذه النظريات [٩٦]. وبعبارة أخرى، فمن الصعب أن تكون هذه النظريات منيعة بالكامل value

---

٩٤ السورة ١٧، الآية ٨٥: (يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا).

٩٥ Schrag, p/1

٩٦ في رأينا يمكن إرجاع ذلك إلى عاملين: (١) الحياد والموضوعية الكاملين يستحيل تحقيقهما من طرف الباحثين في العلوم الاجتماعية كما أشار إلى ذلك فيبر وغيره. (٢) نظرا إلى أهمية الحضارة الغربية منذ القرن السابع عشر فإنه ينتظر من العاملين الغربيين في العلوم الاجتماعية أن يتأثروا بحضارتهم في تنظيرهم حول التنمية أو التخلف في المجتمعات النامية.

freeمن تأثير الخلفية الحضارية لهؤلاء المنظرين الغربيين. فعلى سبيل المثال، إن محاولة المختصين الغربيين في العلوم الاجتماعية خاصة ذوي التوجه الليبرالي تفسير تخلف العالم الثالث وطرح استراتيجيات للتغلب على تحديات التخلف لا تكاد تذكر شيئا عن دور الاستعمار الغربي في ملف تخلف مجتمعات العالم الثالث [٩٧]. فالدراسة والتنظير حول المجتمعات النامية دون ذكر طبيعة علاقة (المستعمر/المستعمر) الغرب بتلك المجتمعات لا يمكن لهما إلا أن يؤديا إلى رصيد معرفي مشوه. فمختصو العلوم الاجتماعية ينبغي عليهم، انطلاقا من تكوينهم العلمي ومهنتهم، أن يكونوا هم الأولون الذين يتوجهون بالدراسة لهذه العلاقة غير المتوازنة في التفاعل بين الغرب والعالم الثالث ومدى آثارها القريبة والبعيدة على عمليتا التنمية والتخلف بين الطرفين.

(٣) أما موقف ماكس فيبر من الصعوبات الموجودة في البحث والتنظير في العلوم الاجتماعية فهو أمر معروف جدا. فهو يرى أنه يكاد يكون مستحيلا على المختصين في العلوم الاجتماعية بأن لا يصابوا بالتحيز وضيق الرؤية في دراساتهم للظواهر الاجتماعية ومن ثم فالموضوعية والحياد في بحوث العلوم الاجتماعية يبقيان دائما أمرا مثاليا Ideal Type. ويبدو أن العديد من العلماء المنظرين الغربيين حول ظاهرة التغيير الاجتماعي لم يأخذوا ملاحظة فيبر مأخذ الجد، فقاموا بإرساء نماذج نظرية لتنمية المجتمعات متأثرة قليلا أو كثيرا بخلفية المجتمعات الغربية، واعتقدوا أنه يمكن تعميم هذه النماذج النظرية للتنمية على بقية المجتمعات البشرية رغم اختلاف خلفياتها [٩٨]. وقد دحض هذا الاعتقاد كل من كتاب بودون La place du desordre والإجماع المتزايد بين المختصين في العلوم الاجتماعية والذي يركز أكثر فأكثر على أهمية النظر إلى ظاهرة التغيير الاجتماعي في سياق العوامل الخاصة المحيطة به في المجتمع [٩٩].

واحد وثلاثون: مفهوم الفردية المنهجية وتفسير الظواهر الاجتماعية:

من أجل تحسين مصداقية النظريات التي تهتم بتفسير الفردية المنهجية Individualism Methodological . ويعني هذا الأخير أن الظواهر الجماعية ينبغي تفسيرها على أنها حصيلة لسلوكيات وتفاعلات وأهداف وأفكار وآمال الأفراد وليست نتيجة،

---

٩٧ وهذا عكس موقف المفكرين الغربيين الماركسيين الذين طالما جعلوا من الاستعمار في شكله التقليدي والجديد، موضوعا مركزيا لفهم ودراسة التخلف والتنمية. فكتابات Gunder Frank مثال على ذلك.

٩٨ ففي كتابه The Passing of Traditionnal Society يرى Daniel Lerner أن النموذج التحديثي الغربي هو النموذج الوحيد لتحديث مجتمعات الشرق الأوسط.

٩٩ Birou , Pour un eautre developpement and Perroux pourne philosophie du nouveau developpement.

كما تدعي بعض النظريات الكبرى، لوسائل الإنتاج وأنماط البنى الاجتماعية والقيم الثقافية للمجتمعات البشرية. ويمكن شرح انعكاسات هذا المفهوم كالتالي:

عندما ينظر إلى الظواهر الاجتماعية على أنها نتيجة لكل من المؤثرات (المحددات) الاجتماعية والفردية فإن الطريق تصبح مفتوحة أمام استرجاع المفهوم الأساسي للجدلية في نظريات العلوم الاجتماعية. إن إلغاء هذا المفهوم أو عدم استعماله بالكامل لا يمكن أن يزيد إلا فقرا لمصداقية رصيد المعرفة الاجتماعية. ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن ازدياد مجال التخصصات في العلوم الاجتماعية، كما هو الأمر في العلوم الصحيحة، هو أحد العوامل التي أدت إلى ظاهرة النظريات والأطر الفكرية paradigms الأحادية التفسير والتي تمدنا بتفسير ضيق وشبه آلي لسلوكيات الأفراد وللظواهر الجماعية[١٠٠].

وكما وقعت إليه الإشارة من قبل فإن ابن خلدون وكونت وسبنسر ودوركايم لم يعطوا أهمية كبرى إلى دور الفرد في المجتمع. فنظرا لتأثرهم البالغ بمفهوم الحتمية الاجتماعية فإنهم لم يكونوا قادرين بما فيه الكفاية لكي يروا الظواهر الاجتماعية ليست حصيلة مؤثرات اجتماعية فحسب بل هي أيضا نتيجة لمؤثرات فردية. أما موقف فيبر من هذا الأمر فهو مختلف عن هؤلاء العلماء الاجتماعيين. فمفهوم Verstechen (الفهم) لفيبر يتشابه كثيرا مع مفهوم الفردية المنهجية Methodological Individualism لكل من بوبر وبودون. فكلا هذين المفهومين يعتبر أو دور الفرد يبقى حاسما في تبلور السلوكيات والظواهر الاجتماعية.

إن لرؤية فيبر وبودون وبوبر إنعكاسين بالنسبة لسلوك الأفراد:

(أ) فمن جهة، تحتاج العلوم الاجتماعية لتقييم جديد بخصوص موقفهما السلبي العام من تلك المفاهيم مثل مفهوم حرية الإنسان وازدواجيته (العقل والمادة عند ديكارت) التي أصبحت في العصر الحديث مفاهيم تدرسها في الغالب الفلسفة فقط. فالحاجة ماسة اليوم بالنسبة لعلوم الإنسان والمجتمع إلى وجود وضعية جديدة New Positivism تلتزم بدراسة العوامل الكمية والكيفية التي يمكن أن تؤثر في السلوكيات الفردية والجماعية.

(ب) ومن جهة ثانية، فلتحسين مصداقيتها تحتاج العلوم الاجتماعية إلى تبني منظور متعدد التخصصات في دراستها للظواهر قيد البحث. فمن شأن هذا أن يعزز فهم العاملين في العلوم الاجتماعية لما يدرسون ويؤديبلهم إلى تبني فهم أفضل بالسلوكيات الفردية والجماعية. ولا يعني هذا، مع ذلك، أن المنظور المتعدد الرؤى سيؤدي حتما إلى فهم كامل وتام للواقع

---

١٠٠ مما لا شك فيه أن التخصص أمر عملي بالنسبة للتقدم في العلم. ومع ذلك فإن تجزء المعرفة العلمية قد لا يؤدي إلى فهم أفضل بالنسبة للظواهر المتعددة الجوانب (أي المعقدة). ومن ثم فالتخصص الضيق قد تكون سلبياته أكثر من إيجابياته على مستوى التنظير والتطبيق.

الاجتماعي. إن مثل ذلك الهدف يبقى صعب المنال ليس في العلوم الاجتماعية فقط بل أيضا في العلوم الصحيحة. وبعبارة أخرى، ينبغي النظر إلى العلم /المعرفة على انه عملية مستمرة وان اكتشافاته ليست هي الحقيقة الكاملة. فتجربة العلم الحديث أثبتت أن نتائج البحوث العلمية والنظريات... تبقى معرضة دائما إلى التعديل والصياغة الجديدة وحتى التغييرات الجذرية.

ومن ثم فإن تقييم مصداقية النظريات الكلاسيكية والحديثة للتغيير الاجتماعي ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار أن مصداقية تلك النظريات لا تعني أنها نظريات تعرف كل صغيرة وكبيرة عن ظاهرة التغيير الاجتماعي. فمعيارنا ينبغي أن يكون بكل بساطة كالتالي: كلما قربتنا تلك النظريات من الفهم المثالي [١٠١](بالمعنى الفيبيري) لطبيعة ودرجة التغيير الاجتماعي المدروس كلما كانت تلك النظريات ذات مصداقية أكبر.

ثاني وثلاثون: ملاحظات ختامية حول التنظير في العلوم الاجتماعية:

فبالإضافة إلى تبيان طبيعة العلوم الاجتماعية والصعوبات المختلفة التي تعترض سبيل إرساء أسس تنظير يعتد بها في العلوم الاجتماعية، فإننا نريد أن نختم هذه الدراسة بطرح بعض المبادئ التي نرى أنها تساعد على تحسين وضع التنظير في العلوم الاجتماعية:

(١) يجب أن يكون لمتخصص العلوم الاجتماعية تفاعل وتواصل مباشرا مع الواقع الاجتماعي الشامل وكذلك مع الخصائص المميزة لمجتمعه عن بقية المجتمعات الأخرى. فبدون توفر ذلك تكون فائدة تنظيره ومعرفته حول الظواهر الاجتماعية فائدة قليلة إن لم تكن معدومة. فمن جهة، يرجع الكثيرون مساهمة الفكر العمراني الخلدوني في فهم حركية المجتمعات العربية إلى مدى معرفة صاحب المقدمة بعموميات وخصوصيات هذه المجتمعات [١٠٢]. ومن جهة ثانية، فإن جهل أو تجاهل العديد من متخصصي العلوم الاجتماعية الغربيين المعاصرين لعوامل ثقافية وتاريخية واقتصادية في مجتمعات أخرى قد عرقل فهمهم لعمليات التغيير الاجتماعي في تلك المجتمعات الأمر الذي جعل بودون يتهم النظريات الغربية الحديثة للتغيير الاجتماعي بأنها نظريات تشكو كثيرا من الروح العلمية.

---

١٠١ إن مفهوم النوع المثالي Ideal type في العلوم الاجتماعية يفيد إما (١) أن القوانين الاجتماعية مرنة بسبب تأثير عوامل مثل العوامل الفردية أو (٢) أن المؤثرات الفردية والاجتماعية لا يمكن التعرف عليها جميعا من طرف الباحث الاجتماعي. ويتفق هذا مع رؤية منتسكيو Montesqieu الذي يقول هناك بكل تأكيد قوانين اجتماعية ولكن بطبيعتها ليست مثل القوانين الصلبة التي تتحكم في الظواهر الطبيعية.

١٠٢ إن المفاهيم السوسيولوجية (العمرانية) والملاحظات والنظريات...التي نجدها في المقدمة هي أمور تعكس واقع المجتمعات العربية في المغرب والمشرق العربيين.

(٢) يجب التنويه هنا بمدى أهمية الحرية بالنسبة لحصول أي تفاعل حقيقي بين المختص في العلوم الاجتماعية وبين المجتمع الذي يدرسه. إذ أن العلوم الاجتماعية على الخصوص لا تستطيع أن تنمو وتأتي أكلها في مجتمعات تسود فيها نظم الحكم الدكتاتورية والبنى الاجتماعية الجامدة والأعراف والتقاليد الثقافية المتشددة. وبعبارة أخرى، لا تزدهر العلوم الاجتماعية وتأتي أكلها الحقيقي إلا في المجتمع الحر المفتوح. فالوضع الرديء للعلوم الاجتماعية اليوم في مجتمعات العالم الثالث لا بد أنه يرجع في جانب منه إلى كثرة العوامل المعرقلة لحرية الفكر في هذه المجتمعات.

(٣) نحن نعتقد أن مصداقية النظريات السوسيولوجية تعتمد إلى حد كبير، على توفر شرطين:

(أ) يجب أن يصبح تفسير الظاهرة الاجتماعية في حد ذاته تحديا علميا/ معرفيا للمختص في العلوم الاجتماعية. أي يجب أن تشغل وتقلق الظاهرة المدروسة باستمرار فكر الباحث الاجتماعي.

(ب) ولكي تقع دراسة الظاهرة الاجتماعية بكل جدية واعتناء فإنه من المهم جدا أن تصبح هذه الظاهرة قضيته الخاصة وليست قضية موضوعية ينبغي دراستها فقط. نحن نعتقد أن هناك فرقا بين الباحث الاجتماعي الذي يدرس الظاهرة كمتفرج والباحث الاجتماعي الذي يدرسها من الداخل لأنه يشترك فيها مع الآخرين ويدرسها أيضا لأنها تمثل تحديا علميا /معرفيا لفكره. فمن ناحية، إن البحوث والنتائج التي يتحصل عليها الفريق الأول للباحثين الاجتماعيين طالما تكون سطحية وبالتالي غير قادرة على إثراء التنظير السوسيولوجي بالرؤية العلمية والخيال السوسيولوجي Sociological Imagination كما عبر عن ذلك C.W. Mills.

ومن ناحية ثانية، إن العلاقة التي تربط الفريق الثاني من الباحثين الاجتماعيين بالظاهرة الاجتماعية تحفزهم بدافعية motivation أكبر والتزام أكثر صرامة بحيث يكونون في موضع أفضل لإرساء أرضية لـــتأسيس بناء نظري في العلوم الاجتماعية أكثر مصداقية وأصالة بالنسبة للظواهر الاجتماعية المدروسة.

إن الأسس الراسخة لنظريات ابن خلدون العمرانية حول المجتمعات العربية لا بد أن تكون لها علاقة بالشرطين (أ) و (ب) المذكورين. فعلى مستوى أول، لم يكن ابن خلدون راضيا على تفسيرات المؤرخين المسلمين للأحداث التاريخية التي عرفتها المجتمعات العربية الإسلامية على الخصوص. فكان عليه إذن أن يأتي بأحسن منها. وقد مثل ذلك تحديا علميا/ معرفيا ضخما لصاحب المقدمة. وعلى مستوى ثان، إن ازدياد تردي حال الحضارة العربية الإسلامية قد سبب له الكثير من القلق والهم والأسى. وفي رأينا ينبغي الأخذ بعين

الاعتبار هذين العاملين في أي محاولة جادة تروم كشف الحجاب عن جذور فكر ابن خلدون العمراني ونظريته العمرانية الثاقبة في فهم حركة المجتمع العربي الإسلامي الكبير.

البحث الثالث

العمليات والنظم الاجتماعية
في فكر ابن خلدون

دكتـور
على عبد الرازق جلبي
أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية

مقدمـــــــة:

بقدر طول الوقت الذي مر على نشر ابن خلدون للمقدمة خلال القرن الرابـع عـشر الميلادي وحتى اليوم، بقدر ما أضيف إلى الفكر الإنساني مـن اجتهـادات تتنـاول بالـشرح والتعليق والمناقشة والتحليل والنقد لأفكار وآراء ابن خلدون التي جاء بها في المقدمة.

وكل هذه الاجتهادات تضع قيوداً كثيرة وتجعل الطريق شاقاً أمام أية محاولة جديـدة للتصدي لكتابات ابن خلدون في المقدمة، إسهاماً في هذا التحليل والحوار والنقد، لأن الباحـث قد يجد نفسه محصوراً في نطاق ضيق للغاية، يصعب معه التحرك بسهولة نحو هدف محدد.. غير أنه ما تنقضي فترة بسيطة في مراجعة مقدمة ابن خلدون والتوقف أمام ما كتبه من أبواب وفصول وما تناوله من موضوعات وما قدمه من تحليلات وما انتهى إليـه مـن أفكـار، إلا ويشعر الباحث أن الإحساس بضيق المجال وصعوبة الحركة، إحـساس لا أسـاس لـه مـن الصحة، وأن المساحة لازالت واسعة وهناك قضايا في حاجة إلى دراسة وتحليل - من هنا أقدم البحث الحالي على تناول إسهامات ابن خلدون وتحليل أفكاره الـواردة فـي المقدمـة حـول العمليات الاجتماعية والنظم.

وقد تساءلنا في البداية عن المبررات التي يمكن أن تقف وراء الاهتمام بدراسـة هـذا الموضوع - العمليات الاجتماعية والنظم - ثم أخذنا نطرح تساؤلات أخـرى حـول حقيقـة العمليات الاجتماعية الأساسية التي تناولها ابن خلدون بالتحليل والتوضيح؟ وكيف نظـر ابـن خلدون إلى العمليات الاجتماعية باعتبارها أساسا مهما في بناء النظم الاجتماعية؟ ومـا هـي النظم الاجتماعية الأساسية التي أعطاها ابن خلدون كل اهتمامه في هذا التحليـل؟ ومـا هـي الجوانب البنائية والوظيفية التي تشكل هذه النظم؟ وما هي العلاقـات المتبادلـة بـين الـنظم الاجتماعية التي اهتم بدراستها؟ وهل كان اهتمامه بالتغير الاجتماعي يعتبر التغير فـي الـنظم الاجتماعية تغيراً في البناء أم في وظيفة هذه النظم؟ وللإجابة على هذه التـساؤلات - كهـدف أساسي للبحث الحالي - اعتمد البحث على مقدمة ابن خلدون وعلى ما توافر من كتابات حول إسهامات ابن خلدون في هذه الصدد، كمصدر رئيسي في توفير المادة والمعلومـات اللازمـة للإجابة على التساؤلات المطروحة. وقد قسم البحث إلى أربعة أقسام على النحو التالي:

١ - مبررات دراسة العمليات الاجتماعية والنظم في فكر ابن خلدون.

٢ - العمليات الاجتماعية الأساسية التي اهتم بها ابن خلدون.

٣ - النظم الاجتماعية الأساسية التي تناولها ابن خلدون.

٤ - العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية.

أولا: مبررات دراسة العمليات الاجتماعية والنظم في فكر ابن خلدون:

هناك بلا شك مجموعة من المبررات التي دعتنا إلى تناول إسهام ابن خلدون في دراسة العمليات الاجتماعية والنظم، يتمثل بعضها في ما يكشف عنه هذا الإسهام من مضمون للعمران البشرى ويشهد على سلامة اختيار ابن خلدون لمصطلح علم العمران في الدلالة على اسم العلم الذي اخترعه، كما يتمثل بعضها الثاني في أن إسهام ابن خلدون في مجال النظم والعمليات الاجتماعية يعكس أيضا وعى ابن خلدون بالتقسيمات الحديثة لهذا العلم الجديد إلى فروع مختلفة، وكذلك يرد المبرر الثالث في هذا التناول لإسهامات ابن خلدون في فهم العمليات الاجتماعية والنظم إلى أن هذا الإسهام يكشف عن طبيعة المنهج الخلدوني الذي يتناول من خلاله ابن خلدون ظواهر العمران البشرى، أما المبرر الرابع والأخير فهو يرجع إلى أن بعض النتائج العامة التي انتهى إليها ابن خلدون في دراسته لهذه العمليات والنظم الاجتماعية لا تزال صالحة أو سارية المفعول مهما اختلفت الظروف. فلننظر في تفاصيل هذه المبررات إذن:

١) إذا جاز لنا أن نعتبر علم الاجتماع بأنه دراسة لبناء المجتمع وتغيره، وأن بناء المجتمع يتكون من أجزاء أهمها مجموعة النظم الاجتماعية الأساسية التي تؤدى وظائف أساسية لا غنى عنها لكل مجتمع وأن التغير الاجتماعي عملية اجتماعية كبرى وحقيقة أساسية لا يمكن إنكارها بالنسبة للمجتمع، وهى عملية ترتبط بمجموعة أخرى من العمليات الاجتماعية كان في هذا ما يؤكد أن موضوع علم الاجتماع هو النظم الاجتماعية والعمليات. ولذلك فإن إسهام ابن خلدون في دراسة النظم الاجتماعية والعمليات يشهد بما يدع مجالا للشك بأن المصطلح الخلدوني (علم العمران) أدق في التعبير من المصطلح الغربي (علم الاجتماع)، وكان اختيار ابن خلدون لهذا المصطلح غاية في الدقة. ذلك لأن كلمة الاجتماع أو علم الاجتماع لغويا لا يدل على المفهوم من هذا العلم. فالاجتماع قد يكون (جماعا) جنسيا بين رجل وامرأة أو قد يكون اجتماعاً سياسياً بين رئيسين أو زعيمين أو أكثر وقد يكون (إجماعا) حول رأى واحد.. وقى هذه الأحوال فهو اجتماع بين بشر يبدأ باثنين وقد يدخل فيه وجود مجتمع اجتمع في مكان واحد وزمان واحد وقد لا يوجد ولكن اللفظ يدل على اجتماع (فوقى) بين الناس بدون علاقة وثيقة بالمكان وأحيانا قد يشمل اجتماع الحيوانات حيث تسير في قطيع سويا تنتقل من مكان إلى مكان - أما مصطلح علم العمران فهو أعمق وأدق، لأنه يعنى أن مجتمعاً قام بتعمير مكان على كل المستويات السياسية والاقتصادية والعقلية والإنسانية - وما يتبع إقامة ذلك العمران من علاقات مرتبطة بالإنسان والمكان والزمان، وبذلك تتحدد سمات علم العمران في المجتمعات الإنسانية - لا الحيوانية - التي تقيم في مكان وتؤثر فيه ويؤثر

فيها وتتحدد علاقاتها الداخلية سياسيا واقتصاديا ودينيا كما تتحدد علاقتها بالمجتمعات الأخرى بين حرب وسلام وتأثر وتأثير.[1] فمصطلح علم العمران يعنى أن مجتمعا أقام نظما اجتماعياً ودخل في عمليات اجتماعية، يشهد على قدر كبير من المطابقة بين الاسم والموضوع، ويعطى مبرراً واضحاً لتناولنا إسهام ابن خلدون في دراسة النظم الاجتماعية والعمليات، لأننا بذلك نتناول إسهامه في موضوع العلم.

٢) إن ما تناوله ابن خلدون بالدراسة في المقدمة - النظم التي يسير عليه التكتل الإنساني نفسه (البابين الأول والرابع) ونظم الحكم وشئون السياسة (الفصول التسعة عشرة الأخيرة من الباب الثاني وفى جميع فصول الباب الثالث) والظواهر الاقتصادية (الفصول التسعة عشرة الأخيرة من الباب الثاني وجميع فصول الباب الثالث وستة فصول من الباب الرابع) والظواهر التربوية والقضائية والجمالية والدينية واللغوية (الباب السادس).[2] هو أمر يعنى أن ابن خلدون قد أحصى معالم العمران (فروع علم الاجتماع وأقسامه) في عصره، لتشمل السياسة والاقتصاد والتعليم والدين والعلوم والدول والمدن والبدو والحضر، وأنه قد أدرك عن وعى تلك التقسيمات الحديثة لعلم الاجتماع إلى فروع - السياسة والاقتصاد والدين والمجتمعات المحلية، واللغة ... الخ - التي أخذت تتطور لتواكب المتغيرات المتلاحقة في عصرنا [3]. وربما جاز لنا اعتبار اهتمام ابن خلدون بالنظم الاجتماعية والعمليات والذي يعكس وعيه بالتقسيمات الحديثة في علم الاجتماع إلى فروع، مبرراً آخر يضاف إلى ما سبق ويدعونا إلى تناول هذا الإسهام بالبحث والتحليل.

٣) أما المبرر الثالث الذي دفعنا إلى تناول إسهامات ابن خلدون في فهم العمليات الاجتماعية والنظم هو أن هذا الإسهام يكشف عن طبيعة المنهج الخلدوني الذي تناول من خلاله ابن خلدون ظواهر العمران البشرى. وهو منهج يقوم على استخلاص قوانين المجتمع من جذوره التاريخية ويفسرها تاريخيا، وهو منهج ربما يغيب عن بعض علماء الاجتماع في عصرنا في تركيزهم على البحث الميداني والاستقراء الظاهري في دراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك دون غوص عميق يتعرض للجذور التاريخية والثقافية والدينية التي لا يمكن إنكار تأثيرها، خصوصاً في مجتمعاتنا التي لا تزال مشدودة إلى الماضي ويشكل جزءا هاما من ثقافتها[4]، وهذه ميزة في إسهام ابن خلدون، ودراسته للنظم الاجتماعية والعمليات من منظور تاريخي، لهى مناسبة نستخلص منها دروس المنهج التاريخي وأهميته في بحث الظواهر الاجتماعية.

٤) وربما كان المبرر الرابع في تناول إسهامات ابن خلدون وفهم العمليات الاجتماعية والنظم، مبنى على ما توقعناه من العقلية الخلدونية التي تأثرت بالثوابت الأساسية

لعصرها دينياً وسياسياً وثقافياً وهى تمارس السياسة وتعمل بالتاريخ أن تجيد استنباط العلاقات الإنسانية من ذلك التاريخ وتصوغ قوانين للعمران البشرى لا تزال صالحة للاستعمال، وتظل سارية المفعول مهما اختلفت الظروف (٥). ولعل دراسة هذه الإسهامات تشكل فرصة مناسبة لمراجعة هذه القوانين، أو على الأقل الاستفادة منها في تفسير واقع النظم الاجتماعية والعلميات التي تجرى في مجتمعاتنا اليوم.

ثانيا: العمليات الاجتماعية الأساسية التي تناولها ابن خلدون:

تصف العمليات الاجتماعية الطرق التي يرتبط بها الناس بعضهم مع الآخر للقيام بالوظائف الضرورية للحفاظ على أي نظام اجتماعي والعمل على نموه واتساع حجمه، والطاقة التفاعلية التي تترتب على اتصال الناس بعضهم بالآخر، مؤدية إلى قيام العمليات الاجتماعية هي التي تكون البناء الاجتماعي للجماعات، واستناداً إلى ذلك كان التفاعل - ارتباط الناس ببعضهم واتصالهم بعضهم الآخر - هو العملية الاجتماعية الأساسية لأنه يشكل عاملاً مركزياً في كل حياة الإنسان الاجتماعية، ولأنه وراء كل تنظيم للأنساق السلوكية المختلفة (النظم) من الذات إلى المجتمع. ولما كان التفاعل يعبر عن تكرار واضطراد في العلاقات الاجتماعية، نظر إليه علم الاجتماع باعتباره الوحدة الأساسية في البحث والتحليل، وأخذ يتناول صور ونماذج هذا التفاعل كما تظهر في الحياة الاجتماعية، سواء في صورة تعاون، أو تنافس أو صراع، أو توافق أو تمثيل، أو تغير ... الخ(٦).

وفى إطار هذه المفهومات والقضايا التي استقر عليها علم الاجتماع حديثا ومراجعة ما كتبه ابن خلدون في أكثر من موقع من المقدمة، نستطيع أن نلمس إلى أي حد كانت أفكار ابن خلدون مطابقة لهذا الفهم، حيث يكفى في التدليل على ذلك إمعان النظر فيما قدمه لنا ابن خلدون بصدد عمليات التعاون والصراع والتغير الاجتماعي والحراك.

١ -" التعاون":

لم يكن من قبيل المصادفة أن يبدأ ابن خلدون أبحاثه الاجتماعية في المقدمة الأولى بتناول عملية التعاون في المجتمع، لأننا سنلاحظ بعد ذلك أنه يعتبر هذه العملية الاجتماعية أساسا في بناء النظم الاقتصادية.

يقول " أن الإنسان مضطر إلى التعاون مع بنى جنسه للحصول على الغذاء الذي يحتاج إليه.. ومضطر إلى الاستعانة بأبناء جنسه لدفع تعدى الحيوانات عليه وذلك لأن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته إلى الغذاء فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم. كما أن أواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة الواحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها بالجملة. وأما الأسلحة المعدة لدفع

الحيوانات المفترسة فقدرة الواحد من البشر لا تكفى لصنعها فلابد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون لا يستطيع الإنسان أن يحصل على الغذاء وأن يدافع عن نفسه فيكون فريسة للحيوانات". [٧]

وقد رتب البعض على ما قاله ابن خلدون حول التعاون، القول بأن النشاط الاقتصادي هو الحقيقة الأولى لإنتاج الحياة الاجتماعية، فإنتاج قوت يوم واحد من الحنطة مثلا يحتاج إلى كثير من النشاطات التعاونية التي تتطلب اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف. وكما يحتاج وسائل العيش المادي إلى التعاون فإن البقاء والاستمرار والدفاع عن الجنس البشرى ضد مصادر العدوان يحتاج أيضا إلى التعاون.. [٨].

٢ -" الصراع":

وكذلك لم يكن من قبيل المصادفة أن يتناول ابن خلدون مبدأ عدوان البشر بعضهم على بعض ويكرره في عدة مواضع من المقدمة وبعبارات متنوعة وبوضوح أعظم، لأنه يؤكد بناء على ذلك ضرورة وجود وازع يدفع هذا العدوان بمعنى أنه عندما تناول عملية الصراع الاجتماعي بين البشر، كان يمهد للحديث عن ضرورة وجود النظام السياسي، بمعنى الملك أو السلطة أو الدولة لحسم هذا الصراع.

يقول ابن خلدون " فمن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلى أن يصده وازع.

كما قال " والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم.

كما يقول " إن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما في الطباع الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم إلى بعض ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع ولذلك استحال بقاؤهم فوضى دون وازع يزع بعضهم عن بعض ... [٩].

الصراع على السلطة:

ويلاحظ في هذا الصدد، أن التنازع أو الصراع الاجتماعي، كما تناوله ابن خلدون، عملية لا تتوقف، بل تستمر حتى بعد قيام الملك والدولة... إذ يقرر ابن خلدون في فصل أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار:

ففي الطور الثاني للدولة، طور الانفراد بالمجد..، ينزع صاحب الدولة إلى الاستبداد، والانفراد بالمجد دون قومه..، حتى لا يترك لأحد منهم لا ناقة ولا جمل وقد يصل الأمر إلى درجة قتل من استراب به.. وهو أمر لا يتم من غير منازع ... لأن من ساهموا في تأسيس الملك ينزعون إلى الاحتفاظ بمكانتهم والاستمرار في مشاركته في المجد وثمرات الملك فيحدث بينهم وبينه ما يشبه العداء.. وصاحب الدولة لا يستطيع التغلب على هذه المشاكل إلا بالموالى والمصطنعين.. لجدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته.. وصدهم عن موارده أن أهل الدولة يضطغنون عليه ويتربصون به الدوائر.. وأن هذا التنازع (الصراع الاجتماعي على السلطة) بين صاحب الدولة وبين ظهرائه الأولين يستمر مدة من الزمن.. وإذا تم تغلب صاحب الدولة في هذا النزاع دخلت الدولة في الطور الثالث ... [١٠].

٣ -" التغير الاجتماعي والتطور":

يرى البعض أنه عند ابن خلدون نجد في المقدمة عناصر جديدة أولها ما أسماه باستحالة الكائنات أو تحولها من مرتبة إلى مرتبة أعلى منها وهو ما يمكن أن نسميه بعنصر الحركة (التغير). العنصر الثاني أن هذه الحركة تسير إلى ما هو أعلى أو أرقى ولا ترجع إلى الوراء أو إلى الأدنى (التطور) العنصر الثالث أن هذا التطور المتنامي يمكن أن نستخرج منه قوانين للعقل يربط بها أسباب التطور بمسبباتها. ومن ثم يمكننا أن ندخل فيه عنصر الإرادة. والعنصر الرابع أن هذه القوانين التي تجدها في الطبيعة نجدها أيضا في المجتمع. [١١]

وطالما كانت قوانين التغير والتطور في المجتمع، هي التي تهمنا في هذا الصدد، فإننا نقف هنا عند ما سجله ابن خلدون على المؤرخين قائلاً: " من الغلط الخفي عندهم الذهول على تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام.. " ..." وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم وغلبهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. [١٢]

وإمعانا في البحث عن أسباب التطور في المجتمع، يعزوا ابن خلدون ذلك في الغالب إلى الدولة.. أن السبب في تبدل الأحوال والعوائد هو أن عوائد كل جيل " تابعة لعوائد سلطانه. فأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة فلابد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها، ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ... فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة.

إلى هنا يتكلم ابن خلدون عن التغير الاجتماعي لا عن التطور لأن كل هذا التغير فـــي (الأحوال والعوائد) قد يكون متجها إلى الرقى فنسميه تطوراً وقد يكون أيــضا إلـــى الـــوراء فنسميه تدهوراً... ففكرة التغير الاجتماعي هنا تطغى على فكرة التطور وكان ابـــن خلـــدون يعتبر التغير نفسه اكتشافاً لم ينتبه إليه الباحثون والمؤرخون من قبله.(١٣)

أما فكرة التطور الاجتماعي نجدها في تناول ابـــن خلـــدون للعلاقـــة بـــين البـــداوة والحضارة. هنا يبرز ابن خلدون فكرة التطور ويلح عليها بقدر ما ألح عل فكرة التغير المحايد في تعاقب الأجيال والدول. فمنازع البداوة متقدمة على منازع الحضارة. والبـــدو أقـــدم مـــن الحضر واسبق عليه والبادية أصل العمران والأمصار ومدد لها. ثم يؤكد هـــذا التطـــور فـــي جانبه الاقتصادي... أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوال معاشهم وأن الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم ولاشك أن الضروري أقـــدم مـــن الكمالي وسابق عليه... (١٤).

ونفس التطور الاجتماعي يحدث في الميدان السياسي وبناء الدولـــة. فهـــو يخـــصص فصلاً كاملا لشرح أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار. ويخصص فصول أخرى لانتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة، وانقلاب الخلافة إلى الملك، وطـــروق الخلل إلى الدولة، وخراب الأمصار ... الخ. (١٥)

وقد حدد ابن خلدون خمسة أطوار تمر خلالها الدولة في سلسلة متتابعة الحلقات تـــشبه تماما تطور الكائن الحي، يقول: اعلم إن الدولة تنتقل في أطوار مختلفـــة وحـــالات متجـــددة ويكتشف القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار:

الطور الأول هو الظفر بالبغيه وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها **والطور الثاني** طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، **والطور الثالث** طور الفراغ والدعه لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طبائع البشر إليه، **والطور الرابع** طور القنوع والمساءلة، **والطور الخامس** طور الإسراف والتبذير وفى هـــذا الطـــور تحصل في الدولة طبيعة الهرم.

ولقد ذهب ابن خلدون في تناوله لتطور الدولة إلى حد تحديد أعمارا للدولة وقد يمتـــد عمر الدولة ليصل إلى مائة وعشرين عاما أو قد يكون دون ذلك... وقسم هذه الفتـــرة بثلاثـــة أجيال، الجيل الأول من أجيال الدولة هو جيل البداوة والخشونة والتوحش والبسالة والافتراس، والجيل الثاني هو جيل التحول بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الـــشظف إلـــى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيـــه

ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر صورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع أما الجيل الثالث فيصفه ابن خلدون وصفا يظهر فيه الاحتقار لأهله لما غرقوا فيه من ترف أنساهم عزتهم ورجولتهم." (١٦)

" الحراك الاجتماعي":

ويشير بعض الباحثين إلى أن ابن خلدون قد أدرك تأثير الأحداث السياسية على الحياة الاقتصادية وهكذا ارتبطت أفكاره عن التطور السياسي بآرائه حول الآثار الاقتصادية لهذا التطور وبين كيف أن بعض الأفراد الماهرين يستفيدون من الخراب الذي يصاحب سقوط الدولة وشرح كيف يحدث أن كثيرا من المنازل والمزارع التي تقع في كثير من الأحيان في حوزة سكان المدينة وأبان وهو يشرح ذلك أن هذه الممتلكات قد تجمعت أما خلال أجيال وأما عن طريق المضاربة. فهو يقول أنه عندما تكون الأسرة الحاكمة على وشك السقوط وتظهر أسرة جديدة لتحل محلها فان قيمة العقارات تنقص بسبب الافتقار إلى الأمن. (١٧)

ويستطرد باحث آخر بشأن وجهة نظر ابن خلدون هذه وتوضيح إسهامه في فهم عملية الحراك الاجتماعي والعوامل السياسية والاقتصادية التي تتسبب فيها قائلا "أن ابن خلدون يذهب إلى أن ظروف الإقامة الحضرية قد تتيح لطبقة من الناس فرصة الثراء، وغالبا ما يحدث ذلك بسبب تملك بعض الأراضي والعقارات، لأن الدولة عندما تأخذ في الانحطاط والانحلال تقل رغبة الناس في امتلاك الأراضي، مما يترتب عليه انخفاض أسعارها ومن ثم يتيسر لطبقة من الناس شراء هذه الأراضي بثمن بخس ثم إذا تغيرت الأحوال وتوافرت للمدينة أسباب العمران ارتفعت أسعار الأراضي وأصبح من جراء ذلك بعض الملاك من كبار الأغنياء دون أن يكونوا قد قاموا بعمل يستوجب هذا الثراء. (١٨)

وهكذا كشف تناول آراء ابن خلدون في المقدمة عن إسهامه في تحليل مجموعة لا بأس بها من العمليات الاجتماعية - منها التعاون والصراع، والصراع على السلطة والتغير والتطور والحراك الاجتماعي، واتضح من ما أضافه ابن خلدون بصدد هذه العمليات، كيف أن ما تقدم به ابن خلدون من أفكار يتطابق إلى حد كبير مع ما يفهمه علم الاجتماع حديثا من مضامين تكشف عن صور وأنواع هذه العمليات الاجتماعية وعن الكيفية التي تسهم به هذه العمليات في تشكيل الحياة الاجتماعية وما تنطوي عليه من نظم اجتماعية. والسؤال هنا، ما هي النظم الاجتماعية الأساسية التي تناولها ابن خلدون بالتحليل في المقدمة؟

ثالثاً: النظم الاجتماعية الأساسية التي درسها ابن خلدون:

تعتبر دراسة النظم الاجتماعية من أهم الموضوعات التي يعنى بها علم الاجتماع فالنظم تعد إحدى أنماط التنظيم الاجتماعي للمجتمع، وتعتبر بمثابة الأنساق الكبرى المنظمة

للتفاعل الذي هو قاعدة العلاقات الاجتماعية. وعلى الرغم من أننا لا نجد في الواقع نظماً لها هذا التحديد، أي أننا نصطلح على تسمية أنواع التفاعل الموجهة لغرض معين من الأغراض التي تواجه حاجات الإنسان الأساسية وما يتفرع عنها بأسماء محددة تكشف عن طبيعة النشاط الاجتماعي وحدوده. وهذا يعنى أننا نصنف العلاقات الاجتماعية على مستوى معين من التجريد بقصد الدراسة والفهم، لأننا لو فحصنا هذه النظم لوجدناها متداخلة تداخلاً شديداً ويؤثر إحداها في الآخر تأثيرات متعددة، ومن هنا كان إدراك العلاقات المتبادلة بين النظم أمراً جوهرياً لفهم الحياة الاجتماعية، كما أن الاهتمام بدراسة النظم من حيث البناء والوظيفة يعد مطلباً ضرورياً في التعرف على الجوانب السوسيولوجية لهذه النظم(١٩).

وفى ضوء هذا الفهم الحديث في علم الاجتماع للنظم الاجتماعية، يمكن أن نتساءل؛ عن مدى اهتمام ابن خلدون في المقدمة بدراسة النظم الاجتماعية الكبرى والتي تواجه حاجات الإنسان الأساسية ؟ ومدى عنايته في تحليله السوسيولوجي للنظم الاجتماعية بجوانبها البنائية والوظيفية ؟ وما هو إسهامه في تحليل العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية ؟

يبدو مما كتبه ابن خلدون في المقدمة أنه كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق النظم الاجتماعية وشمولها لجميع جوانب الحياة الاجتماعية، وأنه لم يغادر أي قسم من أقسامها إلا عرض له بالدراسة.

فعرض في معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنساني أي للنظم التي يسير عليها التكتل الإنساني نفسه ... وعرض ابن خلدون في الفصول التسعة عشرة الأخيرة من الباب الثاني وفى جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة، وعرض في سبعة فصول من الباب الثالث وفى ستة فصول من الباب الرابع وفى جميع فصول الباب الخامس للظواهر الاقتصادية ... وعرض في الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وفى أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية(٢٠).

غير أن ما خصصه ابن خلدون من المقدمة لتناول الحياة الاقتصادية، كان كثيراً ومتنوعاً، وظهر أنه يشغل خمسين فصلاً من فصول المقدمة... كما أن تناوله لنظم الحكم وشئون السياسة في جميع فصول الباب الثالث والفصول التسعة عشرة الأخيرة من الباب الثاني، ليؤكد أن ابن خلدون كان يعتبر النظام السياسي والنظام الاقتصادي بمثابة نظماً اجتماعية

أساسية تواجه الحاجات الإنسانية الأساسية وهى التي تستحق مزيد من العناية والبحث – فما مدى عنايته في تحليله لهذه النظم بالجوانب البنائية والوظيفية لها ؟

بناء النظم الاجتماعية الأساسية ووظائفها:

(١) النظام الاقتصادي:

في الفصل الخامس من المقدمة يتحدث ابن خلدون عن المعاش ووجوه الرزق ووسائل اكتساب الثروة ثم عن التجارة وما يتعلق بها من العرض والطلب والاحتكار والأسعار وغيرها، ثم عن الصناعات وأنواعها وأحوالها بصفة عامة، ثم يفرد لكل واحد من أمهاتها كالزراعة والبناء والحياكة والتوليد والطب فصلاً خاصاً.[٢١]

وأن الأفكار الاقتصادية المدونة في مقدمة ابن خلدون اقرب إلى مباحث الاجتماعيات الاقتصادية (علم الاجتماع الاقتصادي) لأنه يبحث الأمور الاقتصادية بنظرات الباحث الاجتماعي ويتتبع التفاعلات التي تتوالى بين الحوادث الاقتصادية وبين سائر الأمور والأحداث الاجتماعية.[٢٢].

ويقوم النظام الاقتصادي في نظر ابن خلدون على مجموعة عناصر بنائية، تنتج من العمل الإنساني، وقيم العمل والثروة، والعرض والطلب، يرصد ابن خلدون في تناوله لهذه العناصر مجموعة من الوظائف الهامة والحاجات الإنسانية الأساسية التي ينجزها النظام الاقتصادي.

أ - **(العمل الإنساني والقيمة)**

يقول "لابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصانع فظاهر وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما تراه وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع.

ذلك لأن قيم الأشياء تنبع من حيث الأساس العمل الذي يبذل لإنتاجها والكسب هو قيمة الأعمال البشرية.. وإن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل. فلابد في الرزق من سعى وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه..[٢٣].

ب - قيم العمل والثروة:

يقول ابن خلدون "إن القصد من العمل هو تحصيلها (أو الحصول على الذهب والفضة). إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب، إن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو بقصد

تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة.

والواقع أن ابن خلدون بذلك قد أدرك العلاقة بين قيمة العمل وثروة الأمم، لأن المتصور طبقاً لما يراه البعض، أن ثروة الأمة تتمثل في ما تحوزه من معدن نفيس كالذهب والفضة، والعمل المنتج هو الموجه أساسا نحو اقتناء الذهب والفضة.(٢٤)

جـ - قيم العمل والعرض والطلب:

العمل ذاته يتبع قانون العرض والطلب، إذ أن قيمة العمل ترتفع عند زيادة الطلب، ومن ثم تكون أجور المعتملين مرتفعة بوجه عام في المدن المستبحرة في العمران. ويرجع ذلك إلى أن مستوى المعيشة يرتفع في المدن بصفة عامة، كما أن المترفين من أهل المدن يترفعون عن خدمة أنفسهم ما يتيح الفرصة أمام العمال للحصول على أجور أعلى.

ويبرر ابن خلدون سبب ارتفاع قيمة العمل – غلاء الصنائع والأعمال – في المدن الموفورة العمران بثلاثة أسباب، الأول كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه، والثاني اعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم وامتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها، والثالث كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنهم فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم، مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها. فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم.(٢٥)

وينطوي هذا التحليل للعناصر البنائية للنظام الاقتصادي – العمل الإنساني وقيم العمل والثروة والعرض والطلب – كما قدمه لنا ابن خلدون في الباب الخامس من المقدمة عل توضيح لوظيفة النظام الاقتصادي تبدو في تأكيده لدور العمل الإنساني في تحقيق الكسب والرزق وتوفير القيم وتنمية الثروة، وهى أدوار تتوقف على ظروف العرض والطلب التي تحكم العمل والقيم.

(٢) "النظام السياسي":

يخصص ابن خلدون الباب الثالث من المقدمة لتناول العمران السياسي، والدولة العامة والملك والمراتب السلطانية. وهو أكبر أبواب المقدمة، فهو يشمل أربعة وخمسون فصلاً، ويدور حول العصبية والملك والدولة والخلل وانهيار الدولة وغيرها.

ويهمنا في هذا الصدد التركيز على أنماط السلطة والعصبية وبناء الدولة وأدوارها، باعتبارها تمثل الجوانب البنائية والوظيفية في النظام السياسي كما عالجها ابن خلدون.

(أ) أنماط السلطة:

سبق أن أوضحنا كيف ينظر ابن خلدون إلى عملية التعاون من أجل تحصيل القوت والغذاء، وكيف يتوقف التعاون بين الناس على وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض.. ويكون الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك.

يقول ابن خلدون في فقرة أخرى "الوازع هو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهرة المتحكم.. وكان ابن خلدون قد ربط فكرة الدولة والملك والوازع أو الحاكم بمبدأ العمران من جهة وبمبدأ العدوان من جهة أخرى.. كما يتضح ذلك من قوله:"الدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشرية من العدوان الداعي إلى التنازع.[٢٦]

فالوازع أو الدولة أو الملك أو الحاكم أو حتى السلطة بالمفهوم الحديث قد ميز لها ابن خلدون ثلاثة أنواع. الوازع الباطني الذي ينشأ من الاعتقاد الديني والوازع الخارجي الذي يستند إلى سطوة الحكام وسلطتهم.. وهو تمييز يتكرر في عدة مواضع من المقدمة، حتى أنه يسمى كلا منهما باسم خاص، يسمى النوع الأول باسم الوازع الديني. كما يسمى النوع الثاني باسم الوازع السلطاني والعصباني.. وزيادة على هذين النوعين من الوازع قد لمح ابن خلدون نوعاً ثالثاً من الوازع الذي ينشأ من حكم العقل.. يقول: يكفى في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه، بحكم العقل.[٢٧]

ولقد توسع ابن خلدون في فصول عديدة من المقدمة في توضيح أنواع الوازع السلطاني والعصباني وأشكاله المختلفة. فأوضح أن عدوان أهل المدن بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة وأحياء البدو يزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما يؤثر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة.[٢٨]

وهكذا كانت معالجة ابن خلدون للسلطة - وأنماطها المختلفة - تنطوي على كثير من المضامين التي تجعلها تتطابق مع ما كشف عنه ماكس فيبر في تمييزه بين أنماط ثلاثة للسلطة، هي السلطة المقدسة أو الكاريزمية التي تظهر بين الأنبياء ورجال الدين ويقابلها الوازع الديني عند ابن خلدون، ثم السلطة التقليدية في رأى ماكس فيبر والتي تستند إلى الاعتقاد في التقاليد واحترام كبار السن، وتقابلها السلطة العصبانية في رأى ابن خلدون والتي يزع فيها المشايخ والكبراء البدو بعضهم عن بعض بما وقر في نفوسهم. وأخيراً السلطة العقلانية والرشيدة التي تقوم على القانون، عند ماكس فيبر - والتي تناولها ابن خلدون ورفع التنازع بحكم العقل، ودفع الحكام والدولة لعدوان أهل المدن.

(ب) العــصبية:

يذهب بعض الباحثين إلى أن تكوين فكرة واضحة عن رأى ابن خلدون في العصبية يتطلب الرجوع إلى ما جاء في معظم فصول البابين الثاني والثالث وفى أحد فصول الباب الرابع حول العصبية.

يقول ابن خلدون "إن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية.." والعصبية نزعة طبيعية في البشر تؤدى إلى الالتحام والاتحاد بين أفراد النسب الواحد لأنها تحملهم على التعاضد والتناصر وتستلزم استماتة كل واحد منهم دون صاحبه.. ولهذا السبب نجد أن أفراد النسب الواحد مشتركون في حمل الديات ويتعاونون على دفع العدوان ويتناصرون في تحقيق المطالبات..

وتقتضى حالة البداوة بطبيعتها وجود عصبية قوية لأن الدفاع عن الحي لا يتم إلا على أيدي أبنائهم المعروفين بالشجاعة ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم.

وأهل الحضر يكون أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم فلا يكون بحاجة شديدة إلى العصبية[٢٩].

وتبدو أهمية العصبية في البداوة بالنظر إلى تنظيم القبائل ورئاستها – يقول ابن خلدون "أعلم أن كل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، ففيهم أيضاً عصبيات أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم مثل عشير واحد وأهل بيت واحد أو إخوة بنى أب واحد، والرئاسة فيهم تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل.. ولا تزال الرئاسة في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع ولا تنتقل إلى الأقوى من فروعه.

كما تبدو أهمية العصبية في الحضر بالنظر إلى قيام الدولة يقول ابن خلدون أن الغاية التي تهدف إليها العصبية هي الملك.. إن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه.. وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض. فلابد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك.. وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرياسة لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. فأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر.[٣٠]

وعموماً يمكن تلخيص الأدوار التي تلعبها العصبية (وظائفها) في الحياة الاجتماعية والسياسية فيما يلي:

١ - العصبية تحمل الأفراد على التناصر والتعاضد في المدافعة والحماية والمقاتلة.. فالعصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه.. كل أمر يحمل عليه الكافة فلابد له من عصبية.. إن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية.

٢ - العصبية ضرورية في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوه أو إقامة ملك أو دعوة أو بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، كما في طباع البشر من الاستعصاء، ولابد في القتال من عصبية.

٣ - الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية.

٤ - الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية.[٣١]

(ج) الـــدولـــة:

تتضح عناية ابن خلدون بالدولة من أنه قد خصص ما يقرب من ثلث المقدمة لهذا الموضوع، وأن مباحث الباب الثالث تتناول الدولة العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

إن الدولة في نظر ابن خلدون هي الملك التام الذي لا يكون فوقه حكم آخر، والدولة العامة في أولها تكون غريبة على الناس غير مألوفة لديهم ولذلك يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب وذلك لا يتم إلا بوجود عصبية قوية.

والدولة والملك للعمران (أي للاجتماع) بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر (أي انفكاك الصورة عن المادة) فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع[٣٢].

ويرى ابن خلدون أن نطاق الدولة واتساعها يتحول ويتطور وفق نظام ثابت تتوسع الدولة في بادئ الأمر، إلى أن تصل إلى أقصى حدودها، وبعد ذلك تأخذ في التقلص فتتراجع عن تلك الحدود ويتضايق نطاقها شيئاً فشيئاً.

إن تضايق نطاق الدولة على هذا المنوال يبدأ من الأطراف ويسير نحو المركز تدريجياً والدولة تحافظ على كيانها، على الرغم من تقلص نطاقها – ما بقى مركزها محفوظاً – وأما إذا غلبت الدولة على أمرها في مركزها فإنها تفقد حينئذٍ كيانها وتنقرض[٣٣].

وهكذا نظر ابن خلدون إلى النظام السياسي باعتباره كل يتكون من أجزاء أو عناصر بنائية تناولنا من بينها، أنماط السلطة والعصبية، والدولة وكان واضحاً اهتمامه بالدور أو الوظيفة التي يسهم بها كل جزء من هذه العناصر البنائية، بدءاً بالوازع أو السلطة ودورها

في حسم الصراع والتنازع بين البشر، ثم دور كل نمط من أنماط السلطة في تحقيق الضبط الاجتماعي في المجتمعات البدوية والحضرية. وكذلك وظيفة العصبية وأدوارها المتعددة، خاصة في نشأة الدولة، ثم وظيفة الدولة نفسها باعتبارها الشكل الحافظ لوجود الملك.. إلخ.

والواضح أن تناول ابن خلدون للنظامين الاقتصادي والسياسي باعتبارهما من أكثر النظم إسهاماً في تحقيق الحاجات الإنسانية الأساسية، كان يتطابق مع الاتجاه الحديث في تحليل النظم الاجتماعية، لأنه أخذ يركز على الجوانب البنائية والوظيفية في هذه النظم، مما أسهم بدوره في العمل على زيادة فهمنا للحياة الاجتماعية. يبقى لنا في هذا التحليل أن نحاول الإجابة على سؤال أخير هو:

مدى اهتمام ابن خلدون في دراسته للنظم الاجتماعية، بتحليل العلاقات المتبادلة بين هذه النظم ؟

رابعا: العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية في فكر ابن خلدون:

ولم يتوقف تحليل ابن خلدون للنظم الاجتماعية عند حد توضيح الجوانب البنائية والوظيفية لهذه النظم، خاصة النظم الاجتماعية الأساسية بما في ذلك النظام الاقتصادي والنظام السياسي. وإنما أدرك ابن خلدون ضرورة تناول العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية المختلفة وكيف تؤثر وتتأثر بعضها بالأخرى. وقد اتضح ذلك من خلال تناوله للعلاقات المتبادلة بين النظامين الاقتصادي والسياسي، وبين النظام الاقتصادي والنظام التعليمي، وبين نظام البيئة وثقافة العمران. وربما كان من المفيد لتحقيق أهداف البحث الحالي التوقف عند بعض هذه المعالجات.

١ - **العلاقات المتبادلة بين النظام الاقتصادي والنظام السياسي:**

يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون يضع فيما يتعلق بالعلاقة بين الثروة (نظام اقتصادي) والسلطان (نظام سياسي) قواعد تتعلق بحركة الثروة بين السلطان ومراكز القوى.. يقول ابن خلدون: "أنه في بداية الدولة يكتفي السلطان بالسلطة وتتوزع الثروة على القائمين بتوطيد نفوذه وبعد توطيد تلك الدولة ينفرد السلطان بالثروة دون الذين أسهموا في توطيد الدولة. ثم يزداد إنفراد السلطان بالثروة في شيخوخة الدولة ليحمى نفسه ويقوى سلطته[٣٤].

وهناك علاقة أخرى تنبه إليها ابن خلدون بين النظام الاقتصادي والنظام السياسي بين الثروة والنفوذ، بين الجاه والمال أو التلازم بين الثروة والسلطة.. يقول: إن المتمول أو الرأسمالي يحتاج إلى الجاه فالتاجر صاحب الجاه أكثر ثروة من التاجر الذي لا جاه له..

وفى موضع آخر يقول: إن المال يأتي عن طريق العمل، ولكن الجاه يفيد تنمية المال، وبدون الجاه يصير الكسب على قدر العمل..

وقد جاء بين سطور المقدمة في معرض حديث ابن خلدون عن العلاقة بين الجاه والثروة حيث يلتفت ابن خلدون إلى أحوال صاحب الجاه وبين أنه إذا ضاع منه جاهه ونفوذه ضاعت منه ثروته. وإذا اقتصر على عمله يصبح فقيراً..وينزلق المنافقون لأصحاب النفوذ طلباً للثروة والسطوة معاً، ومن يترفع عن النفاق ويقتصر في التكسب على عمله يظل فقيراً، مهما بلغت كفاءته ومهما بلغ نبوغه وإخلاصه لعمله[٣٥].

ونتوقف هنا عند نقطة مهمة في تحليل العلاقة بين النظام الاقتصادي والنظام السياسي، حيث يعالج ابن خلدون دور الدولة في الاقتصاد، فبعد التأكيد على دور الدولة – التي هي السلطان المستبد – يعمل ابن خلدون على تقليص دور السلطان في التدخل في الحرية الاقتصادية بل يكون دوره في منع الظلم ومنع السلطان من الاحتكار والمغالاة في الضرائب. فيرى ابن خلدون أن من الخطأ أن يعمل السلطان – أو الدولة – في الزراعة والتجارة أو أي نشاط اقتصادي، أي يرى من الخطأ أن تقوم الدولة بالإنتاج الاقتصادي، لأن ذلك يعنى تدخل السلطة في قهر المزارعين والتجار على أسعار لا يرتضونها، مما يجعل حماسهم يضيع فلا ينتجون. وطالما تناقص الإنتاج فإن دخل الدولة من الضرائب يتناقص. لذلك لابد من رفع يد الدولة عن الإنتاج وأن تترك الناس يعملون مكتفية بفرض الضرائب[٣٦].

ويرتبط ذلك بتحريم ابن خلدون للاحتكار، وهو يقول صراحة أن الاحتكار في الزرع مشئوم. وبالتالي لا يجوز للسلطان أن يحتكر سلعة ويرغم الناس على شرائها بالتسعيرة التي يحددها ولا يجوز له أن يبخس الناس أشياءهم.. ويلتفت ابن خلدون إلى ناحية أخطر وهى احتكار السلطان للثروة وليس مجرد الإنتاج الزراعي فيؤكد أن السلطان - أو الدولة – إذا اكتنز الأموال أو احتكر الثروة فقد حل الكساد بالبلاد.. ويشجع السلطان على إطلاق الأموال في الناس حتى يدور المال دورته فينتعش الاقتصاد. ويلخص ابن خلدون ذلك كله في عنوان موجز يقول (نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية)[٣٧].

ويستطرد ابن خلدون في تناول دور الدولة في الاقتصاد، قائلاً لا يبقى للسلطان (الدولة) إلا فرض الضرائب أو الجباية، وأنه إذا قلت جباية الدولة قلت الوظائف الرسمية وقلت مصروفات الدولة وتشجيع الناس على العمل فيكثر الإنتاج ويزداد العمران.. أما إذا زادت الضرائب والمغارم ضعفت عزائم الناس عن العمل لأن ناتج عملهم تأخذه الدولة. كما يضع ابن خلدون قواعد تربط بين مراحل الدولة وفرضها للضرائب. فالدولة في بدايتها

تكون بسيطة قليلة الإنفاق والمصاريف لا تعرف الترف ولا تفرض ضرائب كثيرة وحين تدخل في دور الترف تتكاثر مصاريفها ومشاكلها فتضطر إلى فرض ضرائب تنفق منها على العسكر والحماية فيأتي الكساد والخراب. وتقوم دولة جديدة تبدأ عهدها بإلغاء الضرائب التي لا داعي لها(٣٨).

٢ - **العلاقات المتبادلة بين النظام الاقتصادي والتحضر والعمران:**

ويتناول ابن خلدون هذه العلاقات من خلال (العمل – التصنيع) من ناحية و(التحضر والعمران) من ناحية أخرى، وفيما يتعلق بالعلاقة بين العمل (النظام الاقتصادي) والعمران البشرى فقد ذهب ابن خلدون إلى أنه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة السكنى كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أوسع أموالاً وأشد رفاهية.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين التصنيع وارتباطه بالتحضر والعمران يقول ابن خلدون على مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع لتألف فيها حينئذٍ واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة.... ويلاحظ أيضاً أن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها والسبب في ذلك ظاهر وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان(٣٩).

٣ - **العلاقات المتبادلة بين النظام السياسي والنظام الديني:**

وفى هذا الصدد أشار البعض إلى أن ابن خلدون لاحظ بعض العلائق الهامة بين قوة العصبية (النظام السياسي) وبين أمور الديانة والدعوة الدينية أيضاً (النظام الديني). فإنه يقول أولاً أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم لأن هذه الدعوة تتضمن حمل الناس على السير فوق ما تقتضيه الأوامر الدينية، ولذلك لا تخرج عن نطاق الأمور التي تحتاج إلى عصبية.. إن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلابد فيه من العصبية إذ المطالبة لا تتم إلا بها.. فالعصبية ضرورية للملة. ويحشد ابن خلدون دلائل عقلية ونقلية ووقائع تاريخية للتدليل على هذه القضية.

بينما يقرر ابن خلدون من جهة أخرى ضرورة العصبية للدعوة الدينية، فيلاحظ نوعاً من المشابهة بين تأثير الدين وبين تأثير العصبية في الحياة الاجتماعية.. لأن الديانة تؤلف القلوب وتوجهها إلى وجهة واحدة وتذهب بالتنافس والتحاسد، وتؤدى إلى إتفاق الأهواء،

وتحمل على التعاون والتعاضد.. إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على العصبية التي كانت لها من عددها[٤٠].

ولم يكن إدراك ابن خلدون للعلاقات المتبادلة بين النظم قاصراً على ما أوضحناه سلفاً، من اهتمامه بما هو قائم من علاقات بين النظم السياسية والاقتصادية والدينية والعمرانية، وإنما لابن خلدون إسهامات أخرى في تحليل العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية المختلفة، وهذه الاهتمامات تتطابق – بلا شك – مع اهتمامات علم الاجتماع الحديث، وتساعد على إثراء فهمنا للحياة الاجتماعية.

خـــاتمـــــة:

حاولت الدراسة التعرف على العمليات الاجتماعية ذات الأهمية المحورية من وجهة نظر ابن خلدون. وقد ظهر من خلال تناول أفكار ابن خلدون كما طرحها في أبواب وفصول المقدمة أن عمليات التعاون والصراع والتغير الاجتماعي والتطور والحراك الاجتماعي، تعد من أهم العمليات الاجتماعية في المجتمع، لأنه نظر إلى هذه العمليات باعتبارها الأساس في بناء النظم الاجتماعية وظهر ذلك من خلال دور التعاون في نمو النظام الاقتصادي، ودور الصراع الاجتماعي في تأسيس الدولة والملك والنظام السياسي.

كما اهتمت الدراسة بالتعرف على النظم الأساسية للمجتمع، وقد أوضح تحليل كتابات ابن خلدون في هذا الصدد، كيف نظر إلى النظام الاقتصادي وإلى النظام السياسي باعتبارهما من أهم الأنساق الاجتماعية الكبرى في المجتمع التي تعمل على مواجهة حاجات إنسانية أساسية. وقد حرص ابن خلدون في كتاباته على تناول الجوانب البنائية والوظيفية في هذه النظم، واتضح أن العمل الإنساني والقيمة والثروة.. تعد من أهم العناصر البنائية في النظام الاقتصادي، وأوضح الأدوار والوظائف المحددة لكل عنصر بنائي منها.

وكذلك اتضح أن أنماط السلطة والعصبية والدولة هي العناصر البنائية الأساسية في النظام السياسي، وهناك أدوار ووظائف يقوم بها كل عنصر بنائي.

وبإمكاننا أن نوضح استناداً إلى هذه النتائج الوزن النسبي لكل نظام اجتماعي من هذه النظم بالمقارنة ببعضها الآخر. فعلى الرغم من أن البعض يرى أن ابن خلدون قد أعطى أهمية كبرى للنظام الاقتصادي في الحياة الاجتماعية "وإن النشاط الاقتصادي هو الحقيقة الأولى لإنتاج الحياة الاجتماعية" [٤١]. وكان البعض الآخر من الباحثين قد أكد أن ابن خلدون قد نظر إلى النظام السياسي والسلطة على أن لها الأهمية القصوى في الحياة الاجتماعية "ونظر للسلطة السياسية بوصفها غاية الغايات ونهاية المطاف" وتلعب السلطة

السياسية المتمثلة في الحاكم دوراً في الحفاظ على العمران، كما تلعب العصبية دوراً أساسياً في بناء العمران واستمراره"[٤٢].

وقد مال بنا التحليل الذي قدمناه للنظم الاجتماعية إلى الرأي الثاني الذي يعتبر النظام السياسي أساساً لبقية النظم الاجتماعية الأخرى، طالما كانت العصبية أساس الحياة البدوية، التي تتطور فيما بعد إلى حياة الحضارة وطالما كان الصراع الاجتماعي على السلطة هو الذي يحرك التغيير الاجتماعي، وينقل الدولة من طور إلى آخر، ولهذا احتل النظام السياسي في فكر ابن خلدون وزناً نسبياً على النظم الاجتماعية الأخرى.

كما كانت الدراسة قد اهتمت بالتداخل بين النظم الاجتماعية المتباينة، واتضح أن ابن خلدون قد اهتم بتوضيح العلاقات المتبادلة بين النظام الاقتصادي والنظام السياسي، وبين النظام الاقتصادي والتحضر والعمران، كما عالج ابن خلدون العلاقات المتبادلة بين النظام السياسي والنظام الديني.

وإذا كانت الدراسة لم تتمكن من الإجابة على السؤال: هل ابن خلدون يعتبر التغير في النظم الاجتماعية تغيراً في بناء هذه النظم أم تغيراً في وظائفها ؟ فربما كانت هناك جهود أخرى في المستقبل تستطيع التصدي لهذه المسألة، وتتناول بالبحث والتحليل أفكار ابن خلدون في المقدمة لحسم هذه المسألة، أو غيرها من مسائل أخرى يمكن أن يطرحها غيرنا على بساط البحث في المستقبل.

المراجـــــــع

١ - **دكتور أحمد صبحي منصور**، مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية، دار الأمين للنشر والتوزيع، الجيزة مصر، ١٩٩٨، ص ٤٤٥.

٢ - **دكتور على عبد الواحد وافى**، عبقريات ابن خلدون، عالم الكتب، القـاهرة، ١٩٧٣، ص ١٨٦.

٣ - **دكتور أحمد صبحي منصور**، مرجع سابق، ص ٤٤٧.

٤ - **المرجع السابق**، ص ٤٤٨.

٥ - **المرجع السابق**، ص ٤٤٨.

٦ - **دكتور محمد عاطف غيـث**، علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦ ص - ص ٢٠٤ – ٢٠٧.

٧ - **أبو خلدون ساطع الحصري**، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي مـصر، ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦١، ص ٢٨٠.

٨ - **دكتور محمد على محمد**، تاريخ علم الاجتماع، الرواد والاتجاهـات المعاصـرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ٥٥ – ص ٥٦.

٩ - **أبو خلدون ساطع الحصري**، مرجع سابق، ص ٢٨١.

١٠ - **المرجع السابق**، ص ٢٦٧ – ص ٢٦٩.

١١ - **الدكتور عبد الله شريط**، نظرية التطور عند ابن خلدون، في جامعة الـدول العربيـة، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس، ١٩٨٠، ص ٩٥ – ص ٩٦.

١٢ - **أبو خلدون ساطع الحصري**، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

١٣ - **الدكتور عبد الله شريط**، مرجع سابق، ص ٩٦ – ص ٩٧.

١٤ - **المرجع السابق**، ص ص ٩٧ – ٩٨.

١٥ - **أبو خلدون ساطع الحصري**، مرجع سابق ص ٣٠٤.

١٦ - **دكتور محمد على محمد**، مرجع سابق، ص –ص ٦٢ – ٦٣.

١٧ - **جوستون بوتول**، ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ترجمة غنـيم عبـدون، المؤسـسة المصرة العامة للتأليف والترجمة، والطباعة والنشر، بدون تاريخ، القاهرة، ص ٥١.

١٨ - **دكتور محمد على محمد**، مرجع سابق، ص ٧٧.

١٩ - **دكتور محمد عاطف غيث**، مرجع سابق، ص ٢٨٧ – ص ٢٩٥.

٢٠ - **دكتور على عبد الواحد وافى**، مرجع سابق، ص ١٨٦ – ص ١٨٧.

٢١ - **محمد عبد الله عنان،** ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة، الطبعة الثانية، ص ١٢٣.
٢٢ - **أبو خلدون ساطع الحصري،** مرجع سابق، ص ٥٣٤.
٢٣ - **دكتور محمد على محمد،** مرجع سابق، ص ٧٥.
٢٤ - **المرجع السابق،** ص ٧٦.
٢٥ - **المرجع السابق،** ص ٧٦، ص ٧٧.
٢٦ - **أبو خلدون ساطع الحصري،** مرجع سابق، ص ص ٢٨٠ – ٢٨٣.
٢٧ - **المرجع السابق،** ص ٣٨٤.
٢٨ - **المرجع السابق،** ص ٢٨٦.
٢٩ - **المرجع السابق،** ص – ص ٣٣٣ – ٣٣٨.
٣٠ - **دكتور محمد على محمد،** مرجع سابق، ص ٧٢.
٣١ - **المرجع السابق،** ص – ص ٧٤ – ٧٥.
٣٢ - **أبو خلدون ساطع الحصري،** مرجع سابق، ص – ص ٣٤٣ – ٣٥٦.
٣٣ - **المرجع السابق،** ص ٣٧٥.
٣٤ - **دكتور أحمد صبحي منصور،** مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٤٥.
٣٥ - **المرجع السابق،** ص –ص ٤٦٥ – ٤٦٦.
٣٦ - **المرجع السابق،** ص ٤٦٨.
٣٧ - **المرجع السابق،** ص ٤٦٧ – ص ٤٦٨.
٣٨ - **المرجع السابق،** ص ٤٧٠.
٣٩ - **دكتور محمد على محمد،** تاريخ علم الاجتماع، مرجع سابق ص – ص ٧٦ – ٧٨.
٤٠ - **أبو خلدون ساطع الحصري،** مرجع سابق، ص – ص ٣٤٦ – ٣٤٨.
٤١ - **دكتور محمد على محمد،** مرجع سابق، ص ٥٥.
٤٢ - **دكتور عبد الباسط عبد المعطى،** اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨١، ص –ص ٨١ – ٨٤.

البحث الرابع

تنظير السنن: قراءة في نماذج سننية
لدى ابن خلدون

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح
أستاذ النظرية السياسية – جامعة القاهرة

مقدمة حول ابن خلدون ودراسة في التطور المعرفي والإسهام المنهجي

من المعروف أن ابن خلدون قد كتب مقدمته الشهيرة للتمهيد لمؤلفه التاريخي الكبير " كتاب العبر " وانتقد من سبقه في الكتابة التاريخية من منظور معرفي عميق، ومن رؤية منهجية دقيقة، فقد وجد من قبله يعتمدون في التواريخ التي يكتبونها على مجرد سرد الحوادث دون تعليلها، ودون نقدها لمعرفة صحيحها من فاسدها.

ابن خلدون أسس رؤية حضارية واعية فأسس علم العمران الحضاري ليكشف عن أصول منهجية وقواعد تحليلية لدراسة الظاهرة الحضارية في كل تنويعاتها. أن ابن خلدون من علماء الحضارة الإسلامية وعالم تراثها ونتاج أكيد لها. أن مقدمته تشير إلى علم اجتماع كما يحلو للبعض أن يجارى حضارة الغرب في تسمياتها للعلوم وتصنيفاتها للمعاني، بل أسس علما جديدا بمنهج فريد يؤصل الظاهرة العمرانية في ضوء ترابط مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية وتفاعلها فأنتج فهما متميزا لظاهرة العمران الحضاري ومتطلبات تحليلها وتفسيرها ومفاهيم دراستها.

فعندما بدأ ابن خلدون كتابة مقدمته المشهورة لم يدر بخلده أن سيكتشف علما جديدا هو علم العمران ولقد درس الظواهر الاجتماعية مثل البدو والحضر والكسب والمعاش والصنائع والعلوم والدولة والمدينة درسها كوسيلة لمعرفة الخبر التاريخي من حيث الصدق أو الكذب فالهم الأول عنده هو التاريخ لأنه من العلوم المؤثرة جدا في تربية الأفراد والأمم وللمرة الأولى تدرس مثل هذه الظواهر لتحليلها ومعرفة القانون الذي تخضع له، وأنها إذا وجدت وجد معها أثرها ونتائجها.

كانت الإشارة إلى بعض هذه الظواهر متفرقة في بطون الكتب ولم تذكر كوحدة واحدة والاهم من هذا أنها لم تدرس للتعرف على القوانين التي تحكمها أو للتعرف على خضوعها للسنة الكونية وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى " العلم الجديد " " والنهج الجديد " الذي استحدثهما وإذا أشار انه لم يسبق إليه، فإنه أشار إلى أن هذا العمل يحتاج عادة إلى من يكمله ويهذب حواشيه وقد تمنى المؤلف ذلك فقال: " لعل من سيأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم متين يغوص في مسألة أكثر مما كتبنا وليس عليه من تحديد المسائل، وإنما عليه تعيين موضوع العلم وتنوع فصول ما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون به المسائل شيئا فشيئا إلى أن يكمل ".

ولكن من المؤسف والغريب رغم هذا التنبيه الخلدوني لم يراكم على هذه المقدمات الخلدونية، وتلقف الغرب ذلك ليؤسس علم الاجتماع، لكنه اصطبغ بصبغة هذه الحضارة وجاء

على شاكلتها وبتلك الصياغة القريبة، وكان أولى بعالم المسلمين أن يجعلوا من العمران علما، وقيمة ومؤسسات وسياسات وعلاقات، بل ومعيارا لتصنيف العلوم وغاية وتحـــددها وتحـــدد مسيرتها ومقاصدها.

كانت المقدمة تعبيرا عن خبرة خلدونية كيف تولد العلوم من رحم الحضارة وتراثهـــا، وكانت مقدمته إشارة إلى إشكالية.

لماذا لم يولد المسلمون من تراثهم علوما تخدم العمران كعملية وغاية ؟ ولماذا نـــشأت العلوم الإنسانية والاجتماعية في حضارة الغرب في تصنيفاته ومعاييره ؟ ولماذا لـــم تتـــراكم الجهود الإسلامية على رؤية ابن خلدون صحيح أن ابن خلدون لا يمثل ظاهرة غريبـــة فـــي التراث الإسلامي، ذلك انه نتاج طبيعي لهذه الحضارة، التي بلغت أوج نضجها ولذا فهو يعتبر جزءا من نسيج هذه الحضارة، لا حالة شاذة كما حاول البعض أن يصوره، فقد عبر بدقة عن تاريخ الأمة، وما تعرضت له دولها من مد وانحسار وازدهـــار وانكـــسار. كمـــا اســـتوعب منطلقات الحضارة الإسلامية وتجاربها، ولذا يجب علينا حينما نعيد قراءة مقدمته أن نؤصـــلها في ضوء الكتابات السابقة عليها، وان ندرسها من خلال الكتابات اللاحقة عليها.

وقد غلب على ظن البعض أن علم العمران الحضاري الذي أشار إليه ابـــن خلـــدون مستقيا له من أصول قرآنية وسنة نبوية أسسا واضحة المعالم لعلم جديـــد فـــي بابـــه – ظـــن الكثيرون انه يماثل في موضوعه والمجالات التي يقوم بدراســـتها، علـــم الاجتمـــاع الغربـــي المعاصر، وان قراءة معرفية متعمقة ومتأنية تؤكد أن ما أشار إليه ابـــن خلـــدون – رغـــم أن مدخله إليه كان علم التاريخ إلا انه أشار في نهاية مقدمته للمقدمة إلى أن ذلك علم جديد بمـــنهج فريد، يؤصل للظاهرة العمرانية في ضوء ترابط مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعيـــة، وتفاعلها، مما يعطى تميزا لفهم ابن خلدون لظاهرة العمران الحـــضاري ومتطلبـــات تحليلهـــا وتفسيرها ومناهج دراستها، ولا شك أن هذه الرؤية الخلدونية تؤثر في ما استقر عليه الأمـــر بصدد تصنيف العلوم الإنسانية المعاصرة، إذا تفتيت هذه الظاهرة العمرانية يؤدى إلى خطأ في التحليل والتفسير.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: لماذا لم يعرف المسلمون علم الاجتماع؟

درس ابن خلدون في مقدمته الظواهر الاجتماعية الكبرى، لتعينه علـــى فهـــم طبـــائع العمران أو سنن الله في الاجتماع الإنساني، وتساعد على فهم ما جرى من حوادث التـــاريخ، وخاصة التاريخ الإسلامي، وكيف يستطيع من خلال دراسة طباع العمران ومعرفـــة الخبـــر ونقده من حيث الصحة أو الكذب ؟ ولذا انصبت دراسة ابن خلدون علـــى تحليـــل الظـــواهر

الاجتماعية وهذا النوع من الدراسات كان المجتمع الإسلامي في حاجة إليه، ولـم يحـاول أن يطرح فكرة إنشاء مؤسسات أو هياكل تؤدى وظيفة اجتماعية داخل المجتمع الإسلامي فـنحن نرى أن المسلمين عبر عصور ازدهار حضارتهم لـم يعرفـوا هـذا النـوع مـن الهياكـل الاجتماعية، لعدم حاجتهم إليها، نظرا لان الخبرة التي اكتسبتها الأمة من تجاربهـا أو وجـدت لديها نظام تكافل اجتماعي بين أفراد المجتمع بلغ ذروته إلى حد ترف الآخرين فيمـا عـرف بنظام " تنابلة السلطان " بالخانقاوات والتكايا، الذين يأكلون ويشربون وينامون علـى حساب الغير وأدى هذا النظام إلى انتشار التواكل بين أفراد المجتمع، وهو أحد الأسباب غير المباشرة لسقوط الدولة العثمانية وأمر التكافل هذا كان يفتقده الغـرب بـشدة، ولـذا حـاول أن يوجـد مؤسسات تقوم بهذا الدور، وحرص كذلك على تدمير مؤسـسة الأوقـاف الإسـلامية حينمـا استعمر العالم الإسلامي، ليدمر المؤسسات الدينية واستقلالها عن السلطة.. التي كانـت تعتمـد على الأوقاف كمصدر دخل مستقل، وتدمير عناصر التكافل الذي كانت توفره الأوقاف داخـل المجتمع، وحينما حاول العديدون نقل المؤسسات الاجتماعية الغربية ونظمها إلـى دول العـالم الإسلامي فشلت، ومازالت الفجوة واسعة بينها وبين المجتمع الإسلامي، لعدم تفاعل كل منهمـا مع الآخرين إلى الآن ولاختلاف طبيعة المجتمع الإسلامي عن المجتمع الغربي.

فضلا عن أن الإسلام أوجد قواعد دقيقة تحدد العلاقات الأسرية بين الزوج وزوجتـه وبين الأب وابنه وبين الأم والابن وقنن وسائل حل الخلافات الأسرية وهذه العلاقات الـسابقة هي محور رئيسي داخل علم الاجتماع في الغرب وبالتالي لم يكن المسلمون في حاجة إلى هذا المحور.

إضافة إلى انه على مستوى التعامل بين أفراد المجتمع نرى كتب " مكارم الأخـلاق " تقدم وسائل فعالة في هذا المجال وبالتالي لم يكن المجتمع الإسلامي فـي حاجـة إلـى علـم الاجتماع الغربي، ولذا يجب أن نعتبر ابن خلدون هو أحد مؤسـسي علـم دراسـة وتحليـل الظواهر الاجتماعية، ولم يكن حالة شاذة أو استثنائية في التاريخ الحضاري للأمة الإسـلامية بل هو امتداد طبيعي لحضارة هذه الأمة، وان ما أوجده الغـرب مـن هياكـل أو مؤسـسات اجتماعية لا يتلاءم مع المجتمعات الإسلامية، ذلك أن الغرب قد أقام هذه النظم ليعالج قـصورا لديه لم يكن موجودا في مجتمعاتنا، وحينما نريد أن نعيد إلى امتنا هويتها من جديد فليس اقـل من أن نقوم بالأحياء المتجدد لمؤسسة الأوقاف كوقود ذاتي داخل المجتمع، يعمل بصفة دائمـة على دفع أفراده للتكافل والتآصر الاجتماعي.

ولكن: هل كان الغرب حقا هو مكتشف أهمية مقدم ابن خلدون ؟ هذا القول الذي حاول البعض من أبناء جلدتنا أشاعته تقليدا لبعض الكتابات استشراقية – هو قول مردود عليه مـن

خلال تراث امتنا – الذي نشر منه القليل إلى الآن – فقد كان " ابن الأزرق " أو بعد الله محمد الأندلسي مؤلف كتاب " بدائع السالك في طبائع الملك " هو أول من درس المقدمة، حيث يقول الدكتور محمد بن عبد الكريم محقق الكتاب و الذي درس فيه ابن الأزرق مقدمة ابـــن خلـــدون معلقا على محتويات هذا الكتاب النفيس " .... فيه رد زعم من زعم أن أول من عرف بأفكار ابن خلدون ودرس نظرياته هم الأوروبيون، وهذا الزعم باطل وليس له نصيب من الصحة بل هو باطل ومردود على صاحبه الصحيح أن ابن الأزرق الذي أتى بعد ابـــن خلـــدون بـــثلاث وعشرين سنة هو أول من عرف بأفكاره ودرس مقدمته دراسة عميقة، اســـتوجبت تلخيـــصه إياها تلخيصا محكما، ثم دمجه بهذا التلخيص في كتابه " بدائع السلك ".

وفى العصر الحديث كان العثمانيون سباقين إلى معرفة أهمية المقدمة، فإن الفتوحـــات الإسلامية في أوروبا التي قادها السلاطين في أوائل الدولة – أدت إلـــى ظهـــور طبقـــة مـــن المؤرخين الذين اطلعوا على التاريخ الإسلامي بشكل عام وكـــان مـــن الطبيعـــي أن يتتبعـــوا بالدرس المقدمة ثم أن توالى المحن على الدولة العثمانية في القرنين الماضيين – مع ضـــعفها من الداخل – جعل هؤلاء المؤرخين يهتمون بالمقدمة أكثر، لان صاحبها تكلـــم عـــن أســـباب سقوط الدول وأسباب ضعفها، وان الدول كالأفراد لها أعمال وآجال محدودة، وكانـــت الدولـــة العثمانية في صراع مرير مع أعدائها من الخارج، وقد حاول رجال مخلصون إنقاذهـــا مـــن المصير المحتوم، فكانت قراءة المقدمة مهمة بالنسبة لهم.

أول من كتب عن المقدمة من هؤلاء المؤرخين مصطفى بن عبد الله الملقب بـــ (كاتب جلبي) الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي (١٦٠٩م – ١٦٥٧م) وتبعـــه بعـــد ذلـــك المؤرخ مصطفى نعيما (ت ١٧١٦م) الذي يشير بإعجاب إلى المقدمة، ويـــذكر نظريـــة ابـــن خلدون في الأطوار الخمسة، ولكنه يستدرك فيقول: " أن الرجال العظام يستطيعون التأثير في الطور الخامس وان يخلصوا الهيئة الاجتماعية من الاضمحلال ".

ثم المؤرخ محمد صاحب (١٦٧٤م – ١٧٤٩م) وهو شيخ الإسلام في عهد السلطانين احمد الثالث ومحمود الأول، وقد ترجم الأبواب الخمسة الأولى من المقدمة إلى التركيـــة، ثـــم جاء المؤرخ الرسمي للدولة العثمانية احمد جودت باشا (١٨٢٢م – ١٨٩٥م) وأتـــم ترجمـــة المقدمة كلها، وهو أشهر مؤرخي الأتراك، وكان يقول: أن من اشد من اثـــروا فـــي تكـــويني الفكري ابن تيمية وابن خلدون.

هؤلاء المؤرخون هم الذين لفتوا أنظار المستشرقين لأهمية المقدمة، فاهتموا بها منـــذ بداية القرن التاسع عشر، فقد أشاد المستشرق الألماني فون هامر بالمقدمة في مقالـــة بالمجلـــة الأسيوية، ثم طبعها المستشرق كاترمير في مجلدات ثلاثة، ثم شرع في ترجمتها إلى الفرنـــسية

ولم يكملها، فأتم الترجمة البارون دوسلان، ثم شاع ذكرها وكتب عنها الكثير، حتى أن المؤرخ الإنجليزي المشهور (توينبي) يقول عنها: " أن ابن خلدون قد الهم وصاغ فلسفة التاريخ، وهى بلا ريب أعظم عمل من نوعه ... ".

وأما في البلاد العربية فقد بدأ الاهتمام بها من قبل الذين كتبوا، أو حاولوا إيجاد مخرج الأزمة التي تعانيها الأمة، أمام هجوم الغرب الحضاري والاستعماري، منذ القرن التاسع عشر.

وقد بحث هؤلاء في علل الانحطاط وعلل التقدم، ومن أبرزهم الشيخ رشيد رضا في مقالاته في مجلة المنار، ومن قبله خير الدين التونسي، وابن أبى الضياف، وسواء أصاب هؤلاء في محاولاتهم أم أخطأوا، فقد نبهوا إلى أهمية المقدمة لدراسة الماضي والحاضر. ثم تتابعت البحوث والدراسات حولها فكتب عنها بالعربية عشرات البحوث والرسائل الجامعية ومن أبرزها تحقيق الدكتور عبد الواحد وافى لها، وما كتبه الدكتور عماد الدين خليل تحت عنوان " ابن خلدون إسلاميا " وأخيرا محمد العبدة من نصوص من المقدمة مقدما ومعلقا عليها تحت عنوان " البداوة والحضارة ".

في ضوء ذلك يتبين ضرورة استئناف قراءة ابن خلدون مجددا قراءة معرفية ومنهجية، معرفية من هذا المنظور واهم ارتباطاته ومنهجته تحدد إسهام ابن خلدون المنهجي ضمن مسارات الفكر الإسلامي المتنوعة والمتكاملة.

وفى هذا السياق العام تأتى دراسة ابن خلدون، فعلى الرغم من أن حظ ابن خلدون في الدراسات الاستشراقية والغربية والعربية والإسلامية كان كبيرا، إلا أن معظمها اتسم بمعالجات تقليدية لم تدرس المقولات الخلدونية بالعمق الكافي، وباعتبارها مقولات تفسيرية وإسهامات على المستوى المنهجي، تتعدى في تأثيراتها عصره، وجملة الظواهر التي وقف عندها وعليها ابن خلدون. وظل البعض يقف عند حدود الإسهام الخلدوني فيما يرتبط بقضايا أثارتها الكتابات القريبة حديثا، ولكنها لم تقف على إسهاماته الأصلية على وجه الخصوص في الدراسة السنية للظاهرة العمرانية، على وضوح الإشارة الخلدونية وتكرارها وتداثرها والإشارة إلى ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، تصريحا ودلالة ومن هنا من الضروري الاهتمام بهذه المباحث التي لم يتطرق إليها القطران الثابت والمناسب، عن أهمية هذه الإسهامات خاصة في إطار المجالات المعرفية والمنهجية والنظرية، ومناقشة إشكالات تتعلق بكيفية التعامل مع الواقع كمستوى جامع لمنظومة مستويات التعامل سواء مع المصادر المرجعية أو المصادر المشتتة أو السعة التراثية التي تسهم في هذا المقام. هذا ما يمكن أن

تسهم به دراسة تنظر لموضوع السنن وتقدم الإسهام الخلدوني هذا المقام. وتقف على كوامنــه وإمكاناته في تحليل الواقع المعاصر بكل مشتملاته وامتداداته وتنوعاته.

تنظير السنن الشرطية القاضية وقيم السعي

من الأمور التي تجعل من الأصول (القرآن والسنة) مرجعا مصدرا لتأصيل رؤية حــضارية ذات طبيعة معرفية ومنهجية، لها من الآثار الوصفية والتحليلية والتفــسيرية والتقويميــة هــو النظر في القرآن والسنة للبحث عن أسباب تقلبات الأمم المتحدة الحضارية بــين حــال العــز والتمكين وحال الذل والهوان بين حال التمايز والاحتياطي في وصال التقليد والتبعيــة. وقــد حمل القرآن في آياته وكشف ودل على كثير من سنن التحــضر وقــوانين حركــة التــاريخ والاجتماع، ولعل قضية السنن هي واحدة من الحقائق المبثوثة في الأصول والتي لم تلق على أهميتها الكبيرة اهتماما في الدراسة والجمع والتأليف إلا فيما ندر، وتمثلت هذه الرؤى لتأصيل " قضية السنن " ما بين إشارات هنا أو هناك في تفسيرات قرآنية حديثة أو قديمة، أو كتابــات تراثية تعلقت بدراسة التاريخ أو اهتمت بتكوين الإنسان ودراسة النفس البشرية، كما أن هنــاك بعض الدراسات الحضارية التي اهتمت بهذه الفكرة وعلى رأسها دراســات مالــك بــن نبــي ومحمد الصادق عرجون وباقي الصدر وجودت سعيد وغيرهم. ممن حاولوا تأصــيل رؤيــة حضارية اعتمدت مفهوم السنن باعتباره خطأ تحليليا وتفسيريا وتأصيلياً لمنهج النظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته، وكذلك اهتم بها بعض المفكرين من خلال موضوعات ارتبطت بها مــن مثل تقدم الحضارات وانهيارها وكتابات فلسفة التاريخ وحركته وعالجت قضية الــسنن تحــت هذه الموضوعات التي تجددت الكتابة فيها وربما بمصطلح حديث لم يشر إلى لفظة السنن وان تلمس جوهر معانيها ومكوناتها.

ثم اتضح لبعض أولى العزم ممن يهتمون بالمنظور الحضاري من ضرورة أن يــولى لموضوع السنن اهتمام أكبر، فأفرد له البعض مؤلفات، أن لم تكتمل في عناصــرها إلا أنهــا أسهمت في تأصيل مناطق لا بأس بها في هذا الباب، وقد أسهموا بهذا الجهد التأصــيلي فــي تأسيس لبنات ضمن الرؤية السننية التي تشكل جزءا لا يتجزأ من عناصــر تأصــيل منظــور حضاري يعبر عن ضرورة استثمار تضمينات الأصول ليس فقط على المستوى الوعظي الذي يعد من أهم المستويات في مقامه المخصوص ولكن علــى المــستوى المعرفــي والمنهجــي، عناصر التشكيل الثقافي والفكري والحضاري بما يؤصل رؤية منهجية ذات فاعليــة ووعــي حضاري يحققان وعناصر الاستقامة العلمية والبحثية والالتزام المنهجي ضبطا وعمقا ودقــة، وان تأسيس علم للسنن أصبح من الضرورات التي تحقق عناصر التوازن في فهم الواقع بكــل تطوراته وامتداداته، هذا المدخل لدراسة السنن لا يتسع المقــام للتفــضيل فــي موضــوعاته

وإمكاناته، ولكن يحسن الإشارة إلى ما يفيد في تأسيس الرؤية ضمن منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي.

ومعاني السنة جميعا تشير إلى قيم أساسية ومنهج وطريقة وثبات ودوام، وهى على هذه المعاني تشير إلى قيمة الفعل وخصائصه وحركته، وديمومته واستمراره، وقيمة تشريعية وعبادية تقوم الفعل وتحقق عناصر استمراره.

فالسنة في اللغة تعنى السيرة حسنة كانت أو قبيحة، وقال الأمام الرازي، في تفسيره والسنة: الطريقة المستقيمة والمثال المتبع" وقال رشيد رضا صاحب تفسير المنار " السنن جمع سنة، وهى الطريقة المعبدة والسيرة المتبعة أو المثال المتبع، وإذا كانت السنة هي الطريقة المثبتة فإن سنة الله المقصودة في هذا الباب، هي الطريقة المتبعة (ناموسا وقانونا) في معاملة الله تعالى للبشر في بناء سلوكهم وأفعالهم (وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والآخرة) و (سنة الله) هي القانون العام.

السنن القاضية – كما أردنا وصفها – هي التي تقضى على عالم الأحداث وتفسيره بما يقتضي وهى قاضية بحكم شرطيتها، اختيارية بحكم الارتباط المحكم بين فعل الشرط وجواب الشرط.

إن ما نريد الإشارة إليه في هذا المقام دراسة السنة باعتبارها القوانين والنواميس الأساسية والأحكام الإلهية الجارية الثابتة من دون تحول أو تبدأ بطرده الغالبة الحاكمة القاضية على حركة التاريخ، وتبدل الحضارات وأحوال الأمم، أنها إشارة إلى سنة إلهية تحكم حركة الوجود بكل عناصر فمنها الكوني ومنها الاجتماعي ومنها التاريخي، ومنها الجماعي والنفسي والفردي، ومنها ما يتعلق بالمجالات والأنشطة الحضارية المختلفة، ومنها ما يتعلق مجمل الفعل الحضاري، فكل حركة حضارية مهما بدت جزئية أو صغيرة محكومة بسنن فاعله وقاضية والنظم الحضاري رهن بهذه السنين وفعلها وفاعليتها، بل وفهم عناصر التوجه إلى حركة حضارية واعية، تحتاج إلى قواعد الفهم والانطلاق الحضاري وكذا تأسيس لبنيان حضاري وحركة حضارية واعية فاعلة، ومنظومة السنن في المنظور الحضاري إشارة إلى مجموعة القوانين والنواميس التي يسير وفقها الوجود كله وتتحرك بمقتضاها الحياة وتحكم جزئيتها ومفرداتها فلا يشذ عنها عام المخلوقين على تنوعه من كائنات حية أو عالم جماد، وكل تناسب سننه مع مقتضيات خلقه والقدرات الكامنة فيه والمجعولة له (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (لا يكلف الله نفسا إلا ما أتاها) فتحل له قانون وسنة، قانون، لا إرادي يجرى على عموم الخلق ويسير وفقه الكون وقانون إرادي يرتبط بحركة الإنسان في المجال الحضاري

زمانا ومكانا، فما من حركة نفسية أو اجتماعية أو تاريخية أو مستقبلية أو نقلــه حــضارية إلا ولها قانون يتجلى في عالم من الأسباب والعوامل المؤدية إليها.

واختصاص الإنسان بالإرادة والعقل والاختيار وكل عناصر الفعل الحضاري الواعي والمختار والفاعل جعل من عناصر تسخير المخلوقات جميعا له، ومن اختصاص الإنسان بكل ذلك أن يكون وبمقتضى حملة للأمانة المطالب بالبحث عن هذه السنة ومعرفتهــا فــي الحيــاة المبثوثة فيها (كتاب الكون)، أن القراءة السننية واصلة غاية في الأهمية بــين قــراءة كتــاب الوحي وقراءة كتاب الكون، وبين الكون، المنظور والوحي المسطور، وذلك في ضوء مقــصد أساس هادف وواع لإعمار الكون والأرض المعمورة وأعباء الاستخلاف.

*** تصنيف السنن:**

نقصد بذلك التصنيف الأساسي الذي يحرك التمييز بين فعلهما وتأثيرهما ودائرتهمــا، السنن كقوانين ومن حيث المجال الذي تتعلق به، وكذلك من حيث فعلها واهم سمة لهــا، فهــي بهذا المعنى تنقسم وفق هذا المعيار إلى قسمين:

الأولى: السنة القاضية التي تجرى على كل الكائنات (مطلق عالم المخلوقين) بما فيها الإنــسان مثل الولادة، والموت والحياة، أو ما في حكمهما من إنشاء وتشييد وعمارة ونقض وهدم وتقادم وكالأوصاف الفعلية والحالات الفطرية للإنسان، وكل ما في عالم الغيب بما اختصت به القدرة والمشيئة الإلهية من الأمور التي لا طاقة للإنسان بها، وهى سنن عرفت في مباحــث علــوم الكلام بالقضاء والقدر فهي سنن مقضية مقدرة.

الثانية: السنة الاختيارية المرتبطة بمستوى إرادة الإنسان الداخلة في طوق الدائرة الإنــسانية، فهي سنن اختيارية قائمة، وهى الواقعة في الوسع الاستطاعة والإرادة ومــا يمكــن أن ينالــه الإنسان ويسخره في الحياة، باستخدام القدرات المبثوثة في الخلق الإنساني المتميــز، والــذي جعل من قاعدة العقل مناطق التكليف حقيقة إنسانية تربط بين الطاقة والمسئولية، وبين القــدرة والالتزام، وهو في نطاق هذه القدرة العقلية التي تعتبر محك التكريم الإنساني وترتــب عليهــا منظومة التكريم، الأمانة، الإرادة، الاختيار، السلوك وبما يعنى استثمار لهذه القدرات والطاقات من قدرة عقلية ووجدانية وغيرها مما أوتى من الحواس الأخرى كالسمع والبصر والفؤاد فهي مجال القدرة، ومجال المسئولية، أنها الطاقة والوسع التي زود بها الإنــسان لغــرض تحقيــق الغاية من خلقه، وسبب وجوده في استعمار الأرض والاستخلاف فهيا، على قد اتــساع هــذه الدائرة وتفاوتها بين بنى الإنسان يكون البشر مسئولا عن نتائج أعماله وتصرفاته.

والسنن تصنف كذلك وفق المجال الذي تتحرك فيه من النفس المفردة، والاجتماع البشرى وما ينتجه من تكوينات اجتماعية واجتماعية وجماعية ومجتمعية، والتاريخ بما يمثله الحدث الماضي، وقبل كل ذلك تأتى السنة الكونية التي تتعلق بالظواهر الطبيعية المشاهدة في إطار تأصيل معنى الميزان والمعمار الكوني.

كما يمكن تقسيم السنن بارتباطها بالعمليات التأسيسية في الحركة البشرية فهناك سنن للمعرفة وسنن لنقيضها، وسنن للتدبير وسنن للتفكير وسنن للتغيير، وسنن للتسيير، وسنن تتعلق بالأحوال المتفاوتة والقوة والضعف وما في حكمها من أحوال متغيرة – ترتبط بالسنن فهما وتحصيلا وسعيا.

وكذلك فإن السنن يمكن تقسيمها وفقا لوظائفها وتأثيراتها وأدوارها، فهناك سنن تحذيرية، وسنن بنائية (سنن تأسيس)، وسنن تحريك وسنن مقاصد وغير ذلك كثير، تختلف التصنيفات باختلاف المعيار، وتتفاعل السنن الكلية فتتولد منها سنن وتتابع السنن في تأثيراتها وتعمل السنن عملها كمنظومة.

الاستنادات الفلسفية لفكرة السنن:

في إطار الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، يبدو أن فكرة السنين ليست إلا واحدة من النتائج المؤكدة والمترتبة على هذه المقدمات التي تمثلها تلك الرؤية.

إن ارتباط السنن بالمجال الإداري، ونظرية التكليف، وقواعد الأحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان وبما ركب فيه من قدرات عقلية تحقق عناصر قراءة تحدث حالة من حالات الوعي للكشف عن " سنن قيام الحضارات وانهيارها " وسنن الأولين، وسنن الله في الآفاق والأنفس، وكل ذلك مرتبط بعمليات كلها ذات طبيعة معرفية وقدرات منهجية، في سير في الأرض كعملية تجريبية تقوم على المشاهدة، ونظر في الكون والآفاق، والأنفس، ودراسة وبحث وتدبر وتفكر، وفهم ووعى وتعقل، وحركة فاعلة وراشدة.

السنن بذلك قرينة لعملية الاختيار وتلك القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه وهى كذلك عملية موضوعية، قرينة بالطلب والفعل والممارسة الاختيار وفق قوانين مرعية تتفاعل مع السنن، السنن من حيث هي قانون رباني يتعامل مع الساحة الحضارية بكل اتساعها وبالأطراف التي تتشد ذلك بكل تنوعاتها وانتماءاتها، أنها سنن وجودية متاحة لكل إنسان غير تابعة لعقيدة البشر مؤمن هو أم ملحد.

والسنة في هذا السياق تتضمن منظومة السنن العامة (على مجمل الخلق الإنساني) وبينما هناك مجموعة من السنن الخاصة يقوم أو بصفة أو مجال، فلكل سنن خاصة بها غالبا

ما تؤتى فعلها ما توافر لها المحل والمجال والقابلية، فإن هناك سنناً خاصة بالمؤمنين وأخرى بالكافرين،السنن وفى هذا السياق – وكما سبق القول – حقيقة موضوعية ثابتة لا تحابى أحدا، ولا تدخل أية عناصر تمييز خارجة عن الفعل الإرادي الحضاري البشرى، إلا ما كان سننا قاضية حاكمة ومقدرة، ومن ثم فإن السنن لا تحابى الأبيض على حساب الأسود، أو تجعل شعبا مختارا بمولده.

وفكره السنن بحقيقتها وجوهرها الموضوعي ترد مظاهر القدرة الحضارية إلى الفعل المختار الواعي المريد، ومن ثم تفقد كل مزاعم وادعاءات تحاول ربط سنن التغيير أو التقدم أو العمارة أو البناء بدور " العرق " أو " اللون " وترفض أي عنصر تمييزي يتدخل في البناء التفسيري في بناء الحجة بصدد تفسير عمليات قيام الحضارات أو انهيارها فترد كل ذلك إلى عناصر العمل الحضاري والفعل الحياتي.

السنن وفق هذا التحليل قانون الله العادل في الخلق، المؤثر في حياة الناي لا يحابى أحداً، فالأمم تدور في فعلها الحضاري أن سلبا وإن إيجابا، إن قوة وتمكينا وإن وهنا وهوانا، فبمقدار فعلها ووعيها وتفاعلها وتفعيلها للسنن بمقدار ما تعطيها السنن من نتائج تتناسب والفعل الحضاري وما ربك بظلام للعبيد إن في الآخرة وفى سابقتها في الدنيا.

السنن وفق هذه المعاني جميعا عملية تربوية تعليمية وتدريبية وتحصيلية، أن من أهم عناصر العملية التربوية في ساحات الفعل الحضاري هي التربية بالسنن، وهو أمر يستحق دراسة مستقلة، السنن كعملية معرفية وحركية ترتبط بعناصر فقه قضية السببية في أصولها وجوهرها، ذلك أن العامل الأساسي والتأسيس في البناء الحضاري.. هو فقه سنن الله في الحياة والتزامها منهجا وشريعة في حياة الناس وتواصل النتائج بالمقدمات بما يحقق عناصر الفاعلية الحضارية بالتزام سنن الوجود ولا مبدل لأمر الله ولا مغير لحكمه، والعلم بالسنن حقيقة تنصرف إلى الوعي بأسبابها الذي هو شرط للتفاعل بالسنة ومعها، أما الجهل بها أو التقصير في التعامل مع عالم أسبابها لا يمنع إجراء السنن أو يوقفها أو يعطلها بمعنى النفاذ.

حول مصادر السنن وإشارات لكيفيات استنباطها:

من أهم النقاط التي يمكن معالجتها في باب السنن باعتبارها من أهم عناصر مدخل القيم والتي تتعلق بالوعي والسعي والتحريك، هي المصادر المتعلقة بالسنن وكيفيات استنباطها.

في البدء علينا أن نقرر أن السنن في هذا المقام من كليات الشرعة التي لا يقع فيها النسخ (إبدالا أو تحويلا) وتحويل السنن عن فعلها وآثارها غير حركة السنن وتحريكها

باعتبارها عملية ممتدة بامتداد الفعل الحضاري، أن سنن الإبدال لا تأتى من فراغ بل هي مترتبة على ممارسات ممتدة من الانحراف والفساد والغفلة والغثائية وعدم الفاعلية.

والسنن باعتبارها " كليات " نص عليها القرآن في مجملها، دل على الأخرى بشكل غير مباشر بتأسيس كليات الاستنباط لها والاستدلال عليها وعلى تأثيرها، ومن هنا فإن كليات السنن هي من " المحكم " القرآني غير القابل للنسخ، المشار إليه نصا أو دلالة أو منهجا لاستنباطه.

والسنن بهذا الاعتبار هي من كليات أصول الفقه الحضاري، والذي يجعلها من أهم أبوابه لفهم الأفعال الحضارية والمنتجة لعلاقات متعددة، على تنوع تلك الأفعال وتعدد تلك العلاقات وتداخلها وتفاعلها.

والسنن يشار إليها وينص عليها في الكتاب والسنة بطرائق عدة يجب الفطنة إليها والتعامل معها ببحث وتدبير، سواء التعرف على أصل السنة، ومشتقاتها وعلاقاتها ومولداتها وأدوارها ومآلاتها وتأثيراتها.

والسنن يمكن الوقوف عليها من الإشارة القرآنية المباشرة أو الإشارة في الحديث مباشرة كذلك أو استنباط العبرة مقرونة بالتعرف على حزمة السنن الكاملة في القواعد القرآنية الكلية من قبل (وان ليس للإنسان إلا ما سعى)، القصص القرآني والأمثال القرآنية وجوامع الكلام في أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام والأمثال في الأحاديث النبوية، كما أنها توجد في آيات التحذير، والاعتبار والسير في الأرض، وغير ذلك من قرائن ومجالات مهمة في هذا المقام.

والسنن من حيث مجالاتها التي تتعلق " بالفعل الحضاري " فهي تشكل أحكاما كلية تتحرك صوب افعل ولا تفعل، ولكن في الفعل الممتد المتراكم، فإذا كان الفقه يهتم بالأفعال الإنسانية الجزئية، فان السنة تهتم بالأفعال الإنسانية الجزئية، فان السنة تهتم بالأفعال الإنسانية الكلية الممتدة، وتظل العلاقة التراكيمة والتدرجية بين الفعل الجزئي والفعل الحضاري الممتد أكيدة تتطلب مزيدا من البحث والتقصي.

السنن: لبنة في مدخل القيم كمدخل منهجي كما عهدنا في سياق هذه الدراسة التحليلية فإن "السنن " هي حقيقة ضمن مدخل القيم كمدخل منهجي، السنن تحدد عناصر الفاعلية الحضارية، وبما تضفي على الأفعال والرؤى والحركة والتصورات قيمة، وتعنى أن الإنسان يحرك طاقاته ضمن حقائق ومساحات السببية خروجا من أوهام العبثية أو المصادفة ومساحات الخرافة، الأسطورية، السنن تحرك الأفعال ضمن قيم تشكل جوهر الفعل، أو قيمة مضافة إليه،

أن القيمة والسنة تبرزان من مشكلة الثبات والكليات والاضطراد، وحرص الإنسان عليها ضمن أصول الفاعلية والكليات الحاضنة للفعل الحضاري.

إن للسنن وفق هذا المدخل قيمة في البنية المعرفية والمنهجية والتحليلية للفعل الحضاري كما أن السنن في ذاتها قيمة، بما تعبر عنه إمكانات تبحث في قيمة الفعل الحضاري وتأثيراته وتراكمه، فبين قيمة السنن والسنين كقيمة، عناصر وصل وتفاعل تجعلها أهم قسمات القيم كمدخل وإطار مرجع.

أن السنن تتعلق بالتحرك بالفعل الحضاري بكل التفاعلات فيها بين الساحة الحضارية الممتدة لتشمل الآفاق الكونية، والإنسان الفرد بكل دخائله النفسية والسلوك المترتب عليها، والاجتماع والجماعة والمجتمع بما يمثله من مواقف ورؤى وممارسات والتاريخ بما يمثله من ذاكرة للفعل الحضاري وامتداده لتحقيق معاني العبرة بالحدث، والاعتبار في الحركة، و العبور نحو عناصر الفاعلية والتمكين.

السنن في حقيقتها تتماثل مع عناصر الرؤية العقدية لأنها من مشكلة واحدة أنها تتعلق برؤى تفسيرية وتحليلية " الكون والإنسان والحياة " رؤية للعالم تعبر عن أصول المنهج وعيا وسعيا، والسنن هي القاضية والحاكمة بشرطيتها فتحدد ارتباطية الشرعة بالمنهاج لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهى من عناصر التكليف الكلى لا الجزئي ومن أصول نظرية الحكم لا في الفقه الحكمي ولكن في أصول الفقه الحضاري وبين كليات القواعد الكلية، وكليات السنن تعلق، في إطار محددات الفعل وكذلك مسيرته وسيرورته وتطوره ومآلاته والسنن في ذاتها حركة قيم تتعلق بالتوحيد وسنن التزيكية، وسنن العمران، وهى في النهاية حركة عدل " جزاء وفاقا "

حركة اختيار وإرادة، وحركة مساواة إذا أنها لا تحابى أحدا، وهى كذلك وعيا وسعيا مناط فاعلية الأمة وخيريتها ومكمن وسطيتها فلا تتحول إلى كثرة غثائية أو إلى قوم بور، وهى مخ الحضارة ومسيرتها وعمرانها، فللعمران سنن لا تتخلف ولا تتبدل كما أنها ترتبط بالمقاصد، فإنه مع التأمل والتدبر فإن مجالات السنن هي مجالات المقاصد.

مشكلات حضارية: سنن الحركة والقوة والضعف والتقدم: هل يمكن للأمة الإسلامية في اليوم أن تتحول من حالة العجز والوهن إلى حالة الشهود الحضاري ؟ أي تسهم في إنتاج الحضارة ولا تكتفي بمجرد استهلاكها ؟.. الإجابة بنعم ولكن هذا النهوض لن يأتي بمعجزة ولن تحققه الأماني، وإنما للتقدم الحضاري قوانين وسنن إلهية عبرت عنها العديد من الآيات

القرآنية، ولكن المشكلة أن غالبية المسلمين يتعاملون بشكل سلبي مع هذه السنن، فهم أما يجهلونها أو يغفلون عن أثارها أو يزيفونها.

التفرقة بين أمرين هما: إنتاج الحضارة واستهلاكها فإنتاج الحضارة يعنى أن لكل أمة مفهومها للعطاء الحضاري خاصة بها يستند إلى مرجعيتها ومصدرها في النظرة إلى الإنسان والكون والحياة، وهذا المفهوم يشمل عدة جوانب، منها ما ينصرف إلى عالم الفكر، ومنها ما يرتبط بالنظم، ومنها ما يتلازم مع الحركة.

إن الحضارة في الإسلام، أو الحضور وفقا للمنظور الإسلامي هي شهادة على العالمين.. وهذه الشهادات ليست بالقول فقط إنما بالفعل والإنجاز أيضاً ويرتبط هذه المفهوم للحضارة بمجموعة من المفاهيم الإسلامية الأخرى ومن أهمها: التكريم الإسلامي للإنسان والتسخير الإلهي للنعم والمخلوقات، والتدافع البشرى، كما يرتبط بالمفهوم الإسلامي للإنسان والتسخير الإلهي للنعم والمخلوقات والتدافع البشرى، كما يرتبط بالمفهوم الإسلامي للحضارة بالسنن الإلهية التي عبر عنها القرآن الكريم، والتي تحكم العقل الإنساني، حيث ترتبط كل حركة إنسانية بهذه السنن مثل سنن الاستخلاف سنن الابتلاء، وسنن التغيير فضلا عن السنن التي تحكم عملية بناء النظم والمؤسسات فلا شك أن كل هذه المفاهيم تؤصل المعنى الإسلامي للحضارة.

إن الإنسان المسلم يستطيع في حالة قوته أن يتفاعل مع هذه السنن فيستثمر كل مكوناتها، بحيث يحدث فعلا حضاريا إيجابيا، أما المسلم الواهن فيقف من هذه السنن مواقف متعددة هي في جملتها مواقف سلبية لا تحقق الفعل الحضاري الإيجابي.

ويوضح هذه المواقف السلبية للتعامل مع السنن الإلهية، أن المسلم المعاصر يجهل فعل السنن أحياناً وفى أحيان أخرى يغفل عن أثرها، وفى موقف ثالث يتعامل معها بضعف فلا تعطى له وفى موقف رابع يزيف هذه السنن.

ويأتي تزييف السنن عندما يزيف الإنسان فهمه لها، يحدث ذلك في تعامله مع منتجات الحضارة المعاصرة حيث يتبنى فهمها للسنن يؤدى به إلى الركون إلى استهلاك منتجات الحضارة لإنتاجها، فيقول مثلا: أن الله تعالى قد سخر لنا الغرب بتقنياته وعالم أشيائه فهو ينتج ونحن نستهلك هذا الإنتاج، وهذا الفهم بالطبع لا يمت بأي صلة لسنة التسخير التي تعبر عن التفاعل الخلاق مع الطبيعة لإنتاج الحضارة أو التفاعل مع الجانب الحي منها.

أما مجرد تكديس عالم أشيائها فهو تزييف لسنة التسخير من جانب بعض الذين يفهمون السنن على غير معناها الحقيقي فيسوغون من خلال هذا الفهم الخاطئ كل مظاهر التخلف والإسراف والسفه في التعامل مع الأشياء التقنية الآتية من حضارة الغرب.

والحضارة في جوهرها هي عمارة الأرض، فالإنسان مستخلف فيها، والله تعالى أعطاه القدرة على العمل والإنجاز لتحقيق هذا العمران، ولكن البعض ينحرف في حركته عن مقتضى هذه المفاهيم فينقلب بها إلى القعود والكسل والسفه، وقد ينحرف بمجاوزة الحد بالطغيان والقهر والسيطرة.

محاولة تصنيفية للسنن: التوصيف – التصنيف – التوظيف – السنن وفق تصنيفاتها المختلفة تستوعب عناصر السياق الحضاري جملة.

فكل المجالات الحضارية وحركات الفعل الحضاري خاضعة لحقائق السنن وفعلها.

وللسنن جملة من الأهداف أهمها الهدف التربوي والتعليمي.

والسنن في دراستها لابد من البحث عن

منظومة السنن (العلاقات المختلفة).

قدرات السنن (التفعيل الوعي والسعي).

مجالات السنن وفعلها (كل ما يستوعب عناصر الفعل الحضاري والقابلة للتفسير والتحليل والتقويم).

أشباه السنن التي قد تخلط بها، من التقاليد والعادات والأعراف وغيرها من الأمور والألف ومتابعة الآباء، وتوهم وجود السنن في إطار غلبة الأمر الواقع والاستمرار التاريخي، والاغترار بالأماني أو بالمظاهر، وهذه جميعها قد تكون موضوعا للسنن ولكنها ليست بسنن وبعض الدراسات قد خلطت بين بعض الأوصاف والسنن، أي بين السنن وموضوعاتها ومجالاتها.

غالبا ما ارتبطت السنن بمعنيين مهمين يحددان الهدف والمنهج والثمرة.

أما الهدف فهو الاعتبار الذي يوجه النظر إلى " سنة الأولين ".

والمنهج الذي يشير إلى قدرات السير في الأرض – النظر – التفكر – التدبر.

وأصول تتبع العاقبة (عاقبة المكذبين – عاقبة المتقين).

الثمرة (الهدف المنهج والأصول) إنما تكمن في ضرورات المعرفة وأصـول الـوعي كمقدمات لعناصر السعي.

السنن ترتبط أيضاً بالأصناف البشرية والنماذج وأنماط التفكير ومناهج التغيير والبحث في هذه السياقات إنما يعنى البحث في استقرائها العوالم المختلفـة وباعتبارهـا مجـالات ذات أهمية ضمن التعامل البحثي (عالم الأفكار – الأشخاص – والأهداف).

السنن تقوم بدور تفسيري ضمن حقائق التباين في المستوى الحـضاري، كمـا أنهـا توضح الأصول الدافعة لعملية الحراك الحضاري (سنة التداول)، بل أن الحراك هنا لـيس إلا سنة في غاية الأهمية من الواجب الوقوف عند حدودها ودراسة متغيراتها والبحث في مآلاتهـا وأثارها.

السنن عملية منهجية تحرك كل عناصر التفكير المنهجي المنظم في الأمور والأحـداث وهى تضاد عناصر أخرى مختلفة تحاول أو توهم على السنين وتعطل فاعليتها.

الصدفة تفريغ للمفهوم السنني وقدراته وتوجيهاته العلمية والمنهجية.

العبثية حركة تضاد مفهوم السنن، وتحيل العالم إلى تفسير عبثي

العدمية.

الفوضوية

السنن ضد الحتميات الجبرية فهي لا تنـافى عناصـر الإرادة أو حركـة الاختيـار الإنساني.

الأسطورية والخرافة ضد التفسير والتفكير السنني والتفكير بهما، وهما ليسا من العلـم النافع، ولكنها ليست ضد الغيب الذي يحدد مساحة القصور الإنساني والتي تقع فيها دائرة قابلة للكشف، والاكتشاف الإنساني في حركة سننية لابد من اعتبارها، الغيب كمفهـوم لـيس ضـد السنن، بل هو حافز لها خاصة في جانب تحصيل الوعي والسعي.

السنن ضد التفسير التجزيئي أو التفسيخي أو التشطيري أو الواحدي.

المنظور الحضاري يجعل من السنن أهم مباحثه الكبرى التي تـسهم فـي فهـم كـل القضايا المتعلقة بالحضارة أو التابعة لها: البناء الحـضاري، البنيـة الحـضارية، المـسيرة الحضارية، القيم الحضارية، الدفع والتدافع الحضاري، التحدي الحضاري، الابتلاء الحضاري، التداول والحراك الحضاريين، الفساد الحضاري، والترف العمرانـي، الطغيـان والاسـتكبار الحضاري، الصراط الحضاري، العاقبة الحضارية، الدورة التاريخية، والتعاقب الحـضاري،

الفاعلية الحضارية، الإبدال الحضاري، وشروط الاستبدال، التمكين الحضاري، الحركة الحضارية، العقل الحضاري السلبي والإيجابي، العمارة الحضارية، الاستخلاف الحضاري، عناصر التجدد الحضاري، والقدرات الحضارية، الرموز الحضارية، الاستيعاب الحضاري، التواصل الحضاري، الحوار الحضاري، التأسيس الحضاري، الصراع الحضاري، صدام الحضارات، الحضارة الغالبة، الحضارة المنتصرة ... الخ.

السنن التحذيرية من أهم أنواع السنن وهى ترتبط بالكون والنفس والاجتماع والتاريخ، بل مجمل السنن فيها ذلك الإطار الذي يحرك التفكير بمقلوب السنة، أي أن قراءة أسنة يجب أن تكون في سياق الوعي والسعي الإيجابي فتسفر من حيث المال والنتيجة، وقراءة السنة في سياق الوعي والسعي الإيجابي فتسفر من حيث المال والنتيجة، وقراءة أسنة في سياق الغفلة أو الألف أو التزييف أو التشويه أو التفريغ المضموني أو الخلط بينها وبين ما يشتبه بها في سياق فقدان مقتضيات الوعي، وما يرتبط بذلك بافتقاد عناصر السعي الإيجابي وربما إلى عناصر السعي السلبي فيسفر ذلك من حيث المال والنتيجة إلى حصيلة تعبر عن نفس شاكلة الفعل.

وفى هذا السياق فإن هذه السنن التحذيرية سواء المباشرة، أو بالدلالة المحركة إلى عكسها، أو الدلالة المولدة لسنة تقع ضمن مضمونات التحذير أو ما يردفه ويوضحه.

وفى هذا السياق فإن دائرة السنن التحذيرية، لا تشير إلى الفعل الجبري أو الحتمي بل هي نوع من سنن التحذير، بحيث توضح المعاني التي يجب أن يحذر منها (الإنسان) (المؤمن)، وهى تشير إلى جملة من الخصائص الإنسانية، إلا أنها محكمة بسنن الفعل والتكرار والعادة والطبيعة، من دون أن يعنى ذلك تأييدا للفعل السنني، فان السنن التحذيرية يقع بنائها في الفطنة إلى المنهج الكامن في تحليل الفعل الحضاري.

١ - الفعل السلبي سيؤدى حتما إلى جملة من النتائج السلبية.

٢ - أن الفطنة لسلبية الفعل ونتائجه لابد وان تحرك عناصر.

* اعتبار.

* تدبر العاقبة.

* الفعل الإيجابي.

٣ - أن أول عناصر الفطنة في نطاق السنة التحذيرية إنما يحرك أصول التفكير بتجنب كل الأفعال المؤدية إلى الوقوع في براثن الفعل المؤدى إلى النتائج السلبية " قل هو من عند أنفسكم".

لا شك أن ذلك يحرك عناصر البحث في مناطق الضعف، ومفاصل الـوهن بحيـث تؤتى عناصر التحذير آثارها المرجوة في عملية التحويل السنني من إطار السنة التحذيرية إلى سنة حركة التدبر والعاقبة، إلى سنن التجنب للأفعال السلبية إلى سنن الحركة صـوب الفعـل الإيجابي وفق إمكاناته ومسهلاته.

السنن التحذيرية هنا هي في مقام السنن التي تقوم بجملة من الوظائف المتـساندة والمتكافلـة: وسنن مرشدة إلى عناصر الفعل الإيجابي ضمن منظومة من الأفعال (ما ينبغي عمله) كما أنها تلفت النظر إلى جملة السنة الدالة على إمكانات الانحراف وقابلياته.

ووفق هذه الأصول المتعددة فإن الغرائز أو العادات أو غيرها من أمور هي موضوع للسنن ولكن ليست هي في ذاتها سنن، وإن الخلط بينها لا يقع ضمن أصول التفكير السنني.

وضمن هذا السياق فإن السنن وضمن عناصر الحالات والعلاقات وتـراكم الأفعـال ضمن طريق معين يأتي ثباته في إطار الجزاء من جنس العمل ولكن يظل هناك فرصة ضمن سن التغيير إلى تغيير الفعل فيتغير الجزاء إلا أن الواقع أن منطوق القاعدة لا يـزال سـاريا، ولكن في قاعدة سنة التغيير، ومن ثم علينا دائما أن نرى السنن ضمن أفعالها ونتائجها ضـمن منظومة من العلاقات بالسنن الأخرى (السنن المنظومة ومنظومة السنن).

والسنن ترتبط بالأفعال الحضارية سلبية كانت أم إيجابية:

سنن التحذير، سنن التأصيل، سنن التحريك، سنن التفعيل، سنن التـشغيل وفـى هـذا السياق إن جملة هذه العمليات، تؤصل عناصر الفعل الحضاري ومكناته، أنها تحاول ترتيـب عناصر الفعل ضمن حركات متتابعة بحيث يرتبط منها ما يرتبط بمناهج التفكيـر، وبعـضها يرتبط بأصول عمليات التغيير والتأصيل والتسيير والتدبير والتأثير والتمكين.

قد يتصور البعض أن السنن حينما لا تؤتى أكلها من خلال التقصير الإنـساني، فـإن ذلك إنما يعود إلى السنن وعملية(الثبات والتغير)، فإن معرفة جهة الثبات في الـسنن مهمـة، وكذلك معرفة جوانب التغيير ومعرفة أهم العوامل الحاجبة للتفاعل مع السنن مثل تغييب السنن أو تزييف السنن أو التعويل على أشباه السنن، وغير ذلك من أمور قد لا تجعل الإنـسان فـي تمام تفاعله مع السنة أو تمام إدراكه لأصول الوعي بها..

إن هذه الأطر الحاجبة يمكن أن نسميها آفات السنن، وهى غير الضغوط الحضارية التي من الممكن تحويلها، آفات السنن والعبوديات المختلفة (الشهوات – السلف – القوة – المادة)، تترك آثارها في حجب الوعي والسعي بالسنين.

المجال القيمي أيضاً له سننه التي ترتبط به فإن للعدل سنن، والمساواة لها سنن وكذلك الحرية والاختيار، ولذا كان معنى تحرير الإنسان هو تخليصه من الأغلال، لطالما كان ذلك عملية تشير إلى فعل حضاري لابد أن يحتكم إلى السنن للوصول إلى مقصود الحرية والاختيار وبما يحقق سنن الفطرة مستثمرا إمكاناتها التي هي تفاعل وانفعال وعمل بناء " تلك هي مقومات الحركة الحضارية ".

أن الظواهر التي تحكمها السنن يجب ألا تختلط بالسنن أو فعلها، وهذه من الأمور المنهجية التي نعتبرها غاية في الأهمية ضمن التعرف على السنن والفعل المتعلق بها ونتائجها، (الظواهر السننية) غير السنن.

قل كل يعمل على شاكلته إن هذه الأطر السننية إنما هي تعبير عن السياقات السننية والتي تشير إلى أصول ومنهج التفكير، فيما يحدث ويتراكم من أفعال حضارية إيجابية أو سلبية، يكمل هذا السياق " قل: هو من عند أنفسكم " انه لفت للنظر إلى منهجية تحليل وتفسير وتقويم لعناصر الفعل الإنساني الحضاري ويشير إلى مناطق بحثية يجب التوجه إليها، وتحكم عناصر الصلة بين الداخل والخارج، والذات والغير.

سنن القابليات هي أهم السنن التي يجب أن تظل في نسق تفكير الإنسان، أنها تحرك عناصر تفكير يبحث في القابليات قبل عناصر التأثير، والتي تعطى الأصول لبقاء جملة التأثيرات أو الأفعال غير المرغوبة، والتي تؤثر سلبيا على الفعل الحضاري الإيجابي فتشله أو تحوله أو تعوقه، أو تؤثر جملة على الكيان الحضاري ذاته فتصيبه بالضعف والوهن المؤثر الذي يخلق بدوره عناصر قابليات جديدة تكون تعبير عن أحكام حلقة القابليات (القوم البور).

ترسخ جملة الأفعال السببية، تحويل الإيجابي لسلبي، تحريك الإمكانات في سياق الهدر، كل ذلك يقع ضمن سنن القابليات بما يعطى عناصر تحفظ حول التفكير المؤامرة وعناصر معادلة الخروج.

إن هناك من السنن الواصفة الثابتة لكل فعل إنساني حضاري من هذه السنن سنة الابتلاء التي تحرك إطار منظومة متكاملة من السنن، وقابليات عالم الأشياء (النعم) للابتلاء ليبلوكم فيما أتاكم والتغيير ضمن هذه السنن كما سبقت الإشارة وكذلك سنة الاختلاف في أصل المخلوقات، بحيث أن استثمار السنة في معنى الاختلاف يحول المفهوم إلى معنى وظيفي أو استثمار كل

مكنونات القوة، والبعض يفعل القابليات يمكن أن يتحول بالفعل (الاختلاف) إلى حركة ضعف تؤدى إلى (الخلاف والتنازع والتدابر) وغير ذلك من عمليات أو ما في حكمها.

من أهم العناصر التي تحجب السنة فعلا وتفاعلا مع الإنسان هو افتراض العبثية في الوجود أو في الفعل أو في كل متعلقات الوجود ذلك أن هذا التصور يحرك عمل بلا مبدأ أو عمل بلا منهج أو عمل بلا هدف أو قد يجمع بين المستويات الثلاث ليحرك كل أصول البيئة تصورا وحركة، ويعتبر ذروة العبث في التفكير وفى الفعل هو القضية الخاصة باختلال الموازين وهى من أهم الآفات الحضارية التي تفسر حركة الذات الإنسانية فتفسر ما تصنعه أو تقيمه " قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون أنهم يحسنون صنعاً ....

والسعي هنا حركة حضارية لا يمكن وصفها بالسلب والإيجاب إلا من خلال مقصودها. إلا أنها تشير وفق معانيها وأصولها المعجمية واللغوية أن السعي حركة تكرارية تراتبية، مقصودة يبدو ذلك في معنى الكلمة تمييزا لها عن عناصر " العمل " السعي دأب في الحركة وإصرار عليها، ودوام في الفعل، كما تؤكد أنها حركة إلى الإمام بقصد الحصول على شيء أو بلوغه أو اغتنامه أو تحقيق وجوده.

إن للفساد سننا، وللتوهم سننا، وللضلال سننا، كل ذلك يحرك عناصر الوهم وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وفى هذا السياق ترتبط العوامل الحاجبة بعناصر الزخرف الحضاري فهي من أهم الآفات الحضارية الحاجبة، كذلك فإن من الآفات الحضارية اعتقادهم الفاعلية، وكذلك ظاهرة العمل الهباء.

إن من أهم عناصر ارتباط السنن ارتباطها بسياق الإطار التفكيري، وما يؤكد تأثيرها ضمن البنية المعرفية.

ذلك أن السنن تحقق أصول عملية التفكير والتدبر والنظر والاعتبار باعتبارها عمليات أولية تمكن لأصول هذه العمليات العقلية وإعلاء شأنها وفقا لوظائفها وتأثيرها.

أن النهج السنني يعبر في مكنونه ويستند في ابتدائه، ويحرك عناصر الفاعلية فيه ما يعكسه من تصور كلى للحياة، وهو نهج يقوم في هذا السياق على منهج تفكير وأصول معرفية يرتفع فيها العقل فوق الجزئيات، فهو من ثم يختص بالظواهر الكلية للوجود ومنها الظواهر الطبيعية (الكونية) والفردية (النفسية) والاجتماعية (الاجتماع) ذات التأثير المصيري في حياة الوجود الإنساني.

أن هذا النهج السنني ضمن عناصر صياغته وأصوله في تكوينه المنظومي يقوم على عمليات تدريبية وتربوية، ومن خلال النظر إلى الحياة (تفاعلات – علاقات – ظروف وحالات) من خلال الظواهر الكلية (الانتظام – الاطراد – العموم) البحث عن الجوهر الناموسي والقانوني، بما يدفع إلى ضرورة تبنى نظرة شمولية منتظمة الدرجات متدرجة الأطوار.

ومعنى هذا انه ضمن هذا النهج فإنه يعبر عن تدريب على كيفية التفكير المنظم والمنهجي سواء في البحث والتمحيص، أم في المقابلة بين النتائج لاستخلاص القاعدة، وإمكانات القياس بين الأحداث وتواترها ضمن عناصر منهجية لإدراجها على صعيد واحد، أنها تفرض الجمع بين علوم الأشباه، والنظائر وكذا علوم الفروق والخصائص وما يشير إليه ذلك من إمكانات البحث في عناصر الأشباه الكلية والفروق الكلية.

أن طريقة النهج السنني تسهم في بناء العقلية وإعادة تشكيلها بما يؤصل عناصر فاعلية حقيقية لا متوهمة، ومن ثم فإن ذلك النهج ينبه الوعي، فهو يجعله في حضور فكرى متفتح وبذلك يستنفذه من غفلة اللامبالاة وجمود الإلف.

إن هذا النهج السنني في رؤيته لجملة الظواهر الكلية إنما يصحح علاقة الإنسان بذاته فكرا وشعورا وإمكانات حضارية وبذلك يصبح كائنا حيا شاعرا بنفسه شعورا حرا، واعيا لوجوده وعيا نقادا ممحصا، انه يكون أصول الأوابة المنهجية ومناهج التحقق المنهجي والبحثي، والتعرف على مفاصل النموذج وسماته الكلية والجوهرية.

أن هذا النهج السنني يؤصل عناصر قدرات التحرير للإنسان من عناصر الضغوط الحضارية المتعددة، الضغوط الحضارية قد تختلط بالآفات الحضارية الحاجبة لوعى وسعى التفاعل الإنساني مع السنن، الضغوط الحضارية على أنواع متعددة، ووفقا لمعادلات الفعل والتفاعل الإنساني يمكن أن تؤثر هذه الضغوط ضمن مسارات سلبية (ضغوط المانعية) و (الضغوط المفجرة) و (الضغوط المفرغة) وجملة الضغوط تلك تؤدى ضمن مساراتها إلى الدافعية والتجديد في الفعل الحضاري، أو رافعة للفعل الحضاري ضمن مدارج الترقي والبناء والعمارة الحضارية، أو تحرك أصول الضغط نحو التجميع لا التفجير، والتلاحم والتماسك لا التجزؤ المفضي إلى حركة تشرذم وتشتت، هذا التلاحم هو حركة إيجابية أما تحرك المسار ضمن دفع الضغوط، أو مواجهة التحديات ضمن استجابات فاعلة.

في هذا السياق ما الذي يحرك وجهة الضغوط إلى مساراتها السلبية وما الذي يدفعها إلى هذه المسارات الإيجابية ؟

تساؤل يجد إجابة في حقيقة السنن والوعي بجوهرها، وعناصر فعلها، وإدراك حقائقها، وتوابعها ومآلاتها ومجالاتها وتأثيراتها المنظومية الشاملة، وفى استطراق الفعل السنني عملا وتماما وسيرة ومسيرة وصيرورة، أن معادلة الوعي والسعي السنني هي التي توصل وتمكن من توجيه جملة الضغوط نحو الفعل الإيجابي الفاعلية المبتغاة والمقاصد الأصلية والجوهرية، أن وجود الضغوط الحضارية هو أمر لا فكاك منه ضمن عناصر الساحة الحضارية وتفاعلاتها، وضمن المسيرة الحضارية بكل تنوعاتها وعلاقاتها وحالاتها وضمن تأثيراتها على المفاعلين الحضاريين وتفاوت عملية التأثير.

إن الضغوط الحضارية لازالت تفعل فعلها ضمن الظاهرة والقابلية لها (هذه السنة القاضية) التي لفت النظر لها مالك بن نبي ضمن مقولته الشهيرة المفتاحية (الاستعمار والقابلية للاستعمار)، القابليات إنما تكمن في عناصر طرائق التفكير وعمليات التغيير والتصور الإنساني لهذه العمليات وهذه القابليات، تولد أنماط سلوكية تشكل البيئة والوسط الملائم لعقليات متعددة تحرك الضغوط ضمن مساراتها السلبية ولكن الوعي بالقابليات والسنن الكفيلة بالتحكم فيها، وتحريك القابليات نحو أصول الطاقات والقدرات إنما يؤصل مسارات التحريك الإيجابي والفاعلية (كلا نمد هؤلاء وهؤلاء ... وما كان عطاء ربك محظوراً) والضغوط الحضارية ضمن هذا المسار كثيرة الفئات ومتنوعة التأثيرات منها ما يتعلق بالتاريخ والماضي، ومنها ما يتعلق بالحاضر والواقع، ومنها ما يتعلق بالتدبر والمستقبل.

ويمكن تسكين الضغوط الحضارية (المشتقة والفرعية والتابعة والمولدة والضغوط البينية) ضمن منظومة الضغوط الحادثة على الإنسان المسلم (طرائق التفكير – مناهج التغير) وإن الضغط ضمن هذه العناصر وتلك الرؤية يعبر عن ثنائية التدافع بين السلبي والإيجابي على المستوى الفردي والجماعي، فترى الضغط ونقيضه (وفق تأثيره).

ويطول بنا المقام لو أردنا أن نعدد جملة الضغوط الحضارية، إلا أن هذه الضغوط في تعلقها بالواقع، ومن الإمكانات التي تجزأ الواقع إلى مجالات رئيسية في مجمل الحياة الحضارية، فإن من الضغوط الحضارية من حيث تجلياتها ما يرتبط بمجال دون آخر، بل ربما يتجلى ضغط (التاريخ والحاضر والمستقل) ضمن تنويعات مختلفة في سياق المجال الحضاري المتعلق بجملة الأفعال والتعاملات ضمن مجال العلاقات الدولية والتعامل الدولي، وذلك في سياق النماذج والأمثلة التي يمكن الإشارة إليها في هذا المقام، وربما نشير إلى هذه النقطة ضمن تعلق السنن بالتعامل الدولي وحركته، التي غالبا ما تتعلق بالضغوط الحضارية بفهم السنن وفعلها (الوعي والسعي).

وغالبا ما تقترن هذه الضغوط بالتنازل بين أحوال القوة والضعف العزة والوهن، الغثائية والتمكين، وفى ظل هذه الضغوط قد يتحرك الإنسان إلى إعفاء نفسه من التبصير فيركن إلى هذه الضغوط التي تبرر عجزه عن الفعل وقعوده عن الحركة والفاعلية، أن التعرف منذ البداية أن لكل أمر وكل فعل حضاري سننه الشرطية القاضية والحاكمة هي من أوليات عناصر التفكير والتدبير، وان أحوال الضعف والقوة هي أحوال نتيجة تحصيل البشر وتفاعلهم مع السنن (قل هو من عند أنفسكم) إن النظر إلى سنن الضعف والتجزئة والتدهور عمليات بعضها مع بعض، والاعتبار والنظر إلى الساحة التاريخية الممتدة والتي تشمل على أفعال حضارية متنوعة فتعرف على سننها، خاصة أن اكتمال الحدث (وقائع ونتائج) يشكل بحق معملا تجريبيا مهما للتفكير والبحث والتدبير والاعتبار، باعتبارها جميعا ضمن عناصر تفكير منهجي ممتد ومتراكم.

السنن بهذا تعبر عن نظرة شاملة كلية ممتدة تمتد عبر الزمن وعبر المكان وعبر عالم الأحداث المتنوعة وتفاعلاته، وعبر العلاقات بأطرافها المختلفة ومستوياتها المتعددة، أن الوعي بالضغوط الحضارية يحرك عناصر حافزة لفهم السنن وتأثيراتها، وينفى كل العناصر التي تحجب فهم السنن والوعي بها والسعي من خلالها.

إن السنن ضمن منظومة كلية لا تزال تؤصل عناصر الاشتراك بين تصنيفات السنن المختلفة تلك السنن الإلهية المتعلقة منها بالمجال الكوني الطبيعي، أو المجال الحضاري البشرى، وفى هذا السياق تلفت هذه السنين إلى ضرورات التفكير في عناصر العام والخاص المشترك والمتمايز، المختلف والمؤتلف، الثابت والمتغير، وهذا لا شك يشير إلى عناصر اشتراك شديدة الأهمية في النسق المعرفي، وفى تكوين عناصر البنية المعرفية، إن الوجود المادي للحياة الإنسانية في ظواهره الكبرى لا يجوز عرضه باعتباره ظواهر مادية جامدة، ولكنها الحياة بنظامها وتلقائيتها، وهى تلفت النظر إلى أصول الاشتراك الحيوي العام المتمثل على الأقل في أربعة أصول كبرى.

أولاً: الحركة العامة للظواهر الكونية والحيوية.

ثانيا: منطقة ترتيب الظواهر.

ثالثاً: نوعية الحياة وحركتها داخل كل ظاهرة.

رابعاً: الوحدة العضوية بين الظواهر.

بهذا المنطق فإن التوجه السنني ضمن تصنيفات لا يزال يحتفظ للعقل بمجاله الخاص الذي خلق له، وهو الوجود المادي وتحتفظ له بحيوية النظر والقدرة على التصور من استثمار

الظواهر الكونية استثمارا ماديا يمد الإنسان بأسباب جديدة لحياته الحضارية بوجه عام، يتضح ذلك في توجيه النظر الإنساني إلى الظواهر الكونية، وله اختلاف الليل والنهار، أفلا تعقلون إنما تحرك عناصر الفعل والتفاعل بين الظاهرتين المتكاملتين.

أن معنى هذا أنها تضع العقل على الحدود المادية الكلية لوجوده، كما تضعه في نفس الآن داخل هذه الحدود، هذا التعقل الكوني بفعل السنن يحرك عناصر القدرات والمجال العقلي من الظواهر المادية فهو لا يقتصر عليها ولكن السنن تنقل أصول هذا التعقل إلى الظواهر الإنسانية ذات الفاعلية الحاسمة في بناء الفرد والمجتمع والعلاقة بنيهما، واثر هذه العلاقة على البناء الحضاري للأمة، هذه الظواهر الإنسانية من مهام العقل ووظيفة التعقل والوعي السنني، أن الاختلاف كظاهرة كونية طبيعية، وخلق كل شيء فقدره تقديرا تسوق التفكير السنني الإنساني إلى الاختلاف كسنة بشرية، وان الاختلاف الكوني (إنا كل شيء خلقناه بقدر)، هو اختلاف وظيفي يحرك عناصر الاختلاف نحو جوهر الائتلاف، كذلك يؤدى ذلك إلى جوهر الانتظام الكوني في حركة كونية منسجمة، أن هذا يحيل نفس هذه النظرة الوظيفية إلى الفعل الإنساني واهم سمة له المتعلقة بالاختلاف المفضي إلى أصول الائتلاف الدافع إلى عمليات التعاون الإنساني.

ومن الصور الأساسية التي هي موضع التبصر العقلي ووزنها بميزان التعقل وتطبيق أصول الوعي السنني، هي جملة الظواهر التاريخية الرئيسية والمحددة تحديدا كليا، أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اقتوا أفلا تعقلون.

إن هذه الآية تلفت الإنسان إلى الماضي أو التاريخ بعامة، تاريخ الحضارة، تاريخ الأحداث الإنسانية ... فللماضي خطورته، من ناحية وانه يسرى في الحاضر ويؤثر فيه ويضغط عليه ضغوطا على أنحاء مختلفة لها أثارها.. فالنظرة العقلية هنا ضمن النهج السنني نظرة كيفية في العاقبة، وكلمة العاقبة تعطى دلالات الضعف والانحلال الحضاري واختلال موازين القيم بين الطبقات والجماعات حتى ضاع الفرد وعطبت مبادئ التآصر الإنساني: وهنا يفرض النظر الكيفي في العاقبة، التأمل الدقيق في العلل الكامنة للأحداث والتدبير الدقيق لحركة كل علة ومسارها وتضافرها مع العلل الأخرى في تفجير الأحداث وصنع الوقائع ولذلك فإن النظر العقلي الكيفي والوعي السنني يعنى تتبع الأحداث بظواهرها الاجتماعية والحضارية حتى ينابيعها الأولى.

في ظل هذا التصور فإن السنن والوعي بها، يتطلب الوعي بجملة العناصر التي تشير إلى القوانين الأساسية الدالة على السنن ومسيرتها، والشروط المؤدية إلى فعلها ضمن قضائها على

الفعل الحضاري الإنساني والموانع التي تشكل الآفات وهى أهمها، والحواجب كعنصر ثان والضغوط وفق قابليات معينة كعنصر ثالث.

أن الوعي السنني يقوم بدوره في تأصيل أحد مستويات هذا الوعي وهو الوعي التاريخي فضرورات التدبير للظواهر الاجتماعية، ومقومات البناء الحضاري تدبرا علميا يشير إلى وجوب تدبر التاريخ كذلك تدبرا علميا فنخضعه للبحث العلمي حيث نستخلص من ظواهره وتتابع أطواره، القوانين التي تتحكم في حركته وتدافع أحداثه والتي يمكن بواسطتها أي بواسطة هذه القوانين – ترجيح احتمالات الضرر وما قد يسفر عنه.

وعلى هذا فإن هذه الرؤية تسهم في تأصيل ثلاثة أمور عظيمة بالنسبة للإنسان ووجوده الحضاري وبالنسبة لتفسير التاريخ وفلسفة أحداثه.. وهى:

أولاً: تربية الوعي التاريخي وإذكاؤه في ضمير الإنسان وفكره.

ثانياً: دعوة الإنسان إلى دراسة التاريخ دراسة علمية قائمة على أساس القواعد الرئيسية التي تتحكم في حركة التاريخ.

ثالثا: دعوة الإنسان إلى معاناة الأحداث التاريخية معاناة وجودية كائنة يحياها ويعالج أحداثها حتى يتمكن من تصور التاريخ وفهمه وتفسيره.

ومنهاجية الوعي السنني في المجال التاريخي تقوم على اصطناع ثلاث طرائق متكاملة:

- طريقة العرض القصصي أو الرواية التاريخية.

- طريقة التعليل الحضاري للظواهر التاريخية الرئيسية.

- طريقة العرض الوثائقي ونقصد بذلك الآثار التي خلفتها الحضارات السابقة وتحرك هذه الطرائق جملة من الآليات المهمة في بناء النماذج منها ما هو فكرى يتضمن جملة من السنن الكامنة فيه، أو النموذج التاريخي، أو النموذج المستنبط من مثل، ونموذج الأمثال غاية في الأهمية لتنوع طرائقه في لفت النظر للوعي السنني.

ورؤية السنن في فاعلياتها الكونية والبشرية والتاريخية، وذلك ضمن أمثلة متحققة بالواقع في نقل عناصر مفاهيم بصرية توجب ترسيخ الوعي السنني (واستطراقه في المجالات المختلفة).

والسنن تشير إلى جملة من العمليات المنهجية بحيث تكون عقلية ذات وعى سنني تؤكد أشكال مختلفة لتحقيق هذا الوعي من خلال طرائق تؤسس السنة والوعي بها من سنن (التقابل) وسنن (التفاعل) وسنن (التناظر والتقارب) وسنن (التمايز والفوارق) وسنن (التواصل) بين النماذج الحضارية المختلفة، إضافة إلى البحث المنهجي ابتداء في معنى السنة الكامنة في السيرة

(الرسل)، ومناهج مناقضة السنة بكثير من العناصر وأهمها على الإطلاق (الإبائية) التي تختلط بالسنة ذاتها.

والسنين كعملية منهجية تتعلق بعناصر تجريبية والنظر في التاريخ كمعمل تجارب يحقق مقصود الاعتبار والعبرة فالسير سير غاية (التعرف على العاقبة) وسير عناية النظر والفحص والنظر عنا عملية تجنب الفاعل الحضاري موقف الترقب والانتظار، فبين النظر كمنهج والانتظار كطريقة لمواجهة الأحداث بون واسع، فالوعي بالمحصلة أو العاقبة لا يعنى انتظارها.

ومن أهم أصول التكوين المنهجي النابع عن السنن هو الشك النقدي والذي يتضمن بدوره أربعة أمور أساسية تتطلب من الإنسان المراجعة:

* أن هناك خللا في البناء الكلى الفكري.

* أن هناك سببا أو مجموعة من الأسباب تضافرت على أحداث الخلل وأبعاد الفكرة (أو الوعي السنني) عن الصواب.

* أن الطريقة التي اتبعها صاحب الفكرة في تمحيص الحقائق لم تكن منطقية (منهجية).

* أن الزاوية التي نظر منها صاحب الفكرة إلى فكرته كانت ذاتية مضللة.

وتكاد هذه الأسباب الأربعة تلخص الموقف النقدي العام الذي يصطنعه جمهرة الناس في ظل هذا التصور، فإن السنة إذ تشير إلى أصول منهج نظر، فإنها في ذاتها تتطلب أو تستلزم منهجا للنظر يتعرف عليها ويستنبط أنواعها وغير ذلك من أمور حول السنن وطرائق التعامل معها.

والتعرف على منهج النظر يتطلب التعرف على مضاداته أو عوائقه والذي قد يتمثل في عناصر الكبر النقدي - إن جاز هذا التعبير، يطمس الحقائق في نفس صاحبه ويجعله يوجه فكرة وإحساسه في التماس أدنى غلالة يمكن أن تزهق الحق وتشكك فيه: فهو من ثم يروج لشبهاته بمختلف الأسانيد والبيانات التي يعتسفها على غير وجهها ويكرهها على غير منطقها، تمويها ومخادعة لأعين الناس فضلا عن عقولهم.

ضمن هذا السياق علينا أن نتدبر لكل سنن أطرها ومجالاتها، فهناك سنن الخلق وسنن الحركة وسنن التصريف، وسنن الخصائص المشتركة، وسنن النماء والتكاثر وأنها عمليات مهمة تؤصل نفسها كمجالات سننية وتولد عناصر سنن قاضية ذات أصول وذات فروع.

ويتبقى أن ننظر إلى السنن في علاقات متنوعة، هذه العلاقات تحرك عناصر النظر إلى السنن ضمن علاقات منظومية من جهة، والنظر إلى السنن كحزمة كلية من جهة أخرى.

فالسنين تتفاعل، وتتداخل، وتتوافق، وتتكامل وتتكافل، وتستطرق أي أن اختلاف الأحوال ضن امتدادات الفعل الحضاري تتحرك إلى سنن متتابعة تحكم وتتحكم بمراحل الفعل الحضاري، التدرجية في حد ذاتها سنة من سنن الفعل الحضاري الممتد، وقد توقف سنة فعل أخرى، وحينما تقف الأولى تستأنف الثانية عملها كما أن السنن حينما تتفاعل (سنة أو أكثر) قد تولد سننا ثالثة من المهم التعرف عليها والوعي بها وعناصر فاعليتها وحركتها، كما أن هناك من السنن ما تلفت النظر إلى حالات الانتقال من سنة فتلفت الانتباه إلى سنة أخرى.

وواقع الأمر أن عدم فهم باب العلاقات بين السنن قد أدى إلى تصور البعض إلى الحديث عن عدم مقدرة مدخل السنين في إمكاناته التحليلية والتفسيرية، والواقع أن الأولى بالإنسان أو الباحث فيها أن يتهم نفسه بالقصور في فهم السنة ومجال فعلها وطاقة فعلها، فضلا عن علاقتها المتنوعة، أو تراتب وتتابع تأثيراتها، أكثر مما يتهم السنة بالتخلف أو بعدم المقدرة التفسيرية.

إن حالة الارتياب من ناحية الاستناد إلى عدم تبدل وتحول السنن في الفعل والفاعلية والتأثير، يجب أن يولد حالة بحثية تعيد النظر مرة أخرى لعلها لم تدرك شيئا مهما أو أهملت مفصلا أساسيا في فهم السنن ذاتها أو فعلها وتأثيراتها.

والسنن والفعل الحضاري كوحدة تحليل:

الفعل الحضاري كوحدة للتحليل بما يتضمن مواقف، وعلاقات وحالات وقدرات وإمكانات وسياسات واستراتيجيات، صحيح أن الفعل كلما اتسعت دائرته وازداد عدد الفاعلين بالإضافة إلى المؤثرين فيه صار أكثر تشابكا وتعقيدا، وما يتطلبه ذلك من وصف دقيق وتحليل عميق وتفسير مركب ومتشابك، ولكن نظن أن التفكير السنني فضلا أن يدرب من يتفهم عناصره وجواهره، ومكامن فعله وفعاليته، ومقاصد هذا النهج ومراميه، رابطا بين سنن الوعي المتعلقة بهذا التفكير ذاته، وسنن السعي المترتبة على هذه السنن، فإنه كذلك يحرك مجمل عناصر التحليل والتفسير المشيرة إلى قدرات التعامل المنهجي أهمها: -

- الفهم الكلي للظواهر: ذلك أن للربط بين الكلي والجزئي سننا من المهم التعرف عليها، الفهم الكلي ينفي عناصر تصور تشطير الظاهرة، أو تفسيخ لتكاملها، أو تجزيئ في الفهم أو الوصف أو التحليل أو التفسير، وعمليات تسكين الجزء في سياق الكل واندراجه فيه وفعله من خلاله، كلها عمليات ترتبط بقوانين من المهم إدراكها.

- الفهم السببي للظواهر، أن السنن والتفكير من خلالها تدفع المتعامل معها دفعا إلى نهج تفكير لا يهمل أصول التفكير السببي من غير إهمال لوجود دائرة الغيب من جهة، وعناصر التحريك الإيماني التي تردف الفهم السببي فتؤثر في العطاء الإيجابي للسنن لذلك الإنسان المؤمن.

الفهم المتشابك للظواهر: السنن تشير إلى الإنسان، والأفعال الحضارية المتعلقة بها إلى أن تشابك الظاهرة لا يمكن معالجته عن طريق السنن إلا في سياق اعتبارها (المنظومي)، السنن منظومة من المفردات تتحرك في شكل علاقات متنوعة تفعل في الواقع من خلال الوعي بسياقاتها وتأثيراتها وتفاعلاتها، تحريكها في سياق ربما يولد سنن محركة ودافعة، هذا التفكير السنني هو من أهم أنماط التفكير في التعامل مع الظواهر المعقدة على النحو اللائق.

الفهم القياسي للسنن:

إن السنن وفق تكويناتها ومنظوماتها وقدراتها التوليدية تحرك في التعامل معها عناصر فهم تبحث عن " الجوهري " في الفعل الحضاري، والعارض منه، عن الثابت المحرك في دائرة الفعل الحضاري، والمتغير الحادث فيه أنها تحرك البحث عن " مفاصل الفعل الحضاري " المؤثرة فيه، إن هذا البحث الذي يعطى القيمة لما نعنيه بالشرط، الكامل والقاسم المشترك بين فعل الشرط وجواب الشرط، انه نهج يبحث في الدائرة العميقة للفعل الحضاري (العلل والأسباب) وترابطها وتفاعليها على نحو يحرك كل عناصر الفاعلية الإيجابية (السنن المتولدة).

الفهم التقويم:

للسنن وتعد هذه السمة لوصف هذا النهج السنني من أهم السمات فإن السنن من حيث تحركها نحو كل ما سبق، تملك قدرات في تقويم الأفعال الحضارية والسنن المرتبطة بها وفعل الإنسان بها ومعها ولها، أنها تشير إلى مناطق قصور وتقصير، وتحرك أصول مناهج نقدية للواقع وحركة للفاعلية بأفعالهم وعلاقاتهم وحالاتهم وسياساتهم، هذا التقويم من أصول التفكير السنني، وهو يتحرك بفعل الأمر القرآني بالتدبير والاعتبار والتفكير والنظر، كلها عناصر إذ تلفت إلى ضرورة رؤية الثابتة والقانون العام في دائرة عالم الأحداث فإنها تعتبر هذا التفكير والنظر والتدبر ليس خلوا من مقصد، أو يمارسه الإنسان باعتباره عملا يقع في دائرة الرياضة الذهنية أو الترف الفكري، فإن هذا الربط الشرطي في التفكير السببي وتحديد أصول التعامل مع المفاصل، كل ذلك من الواجب أن يصب ضمن وظيفة أساسية ترتبط بكل هذه العمليات

مقصودها الاعتبار للعبور من الفعل وبه إلى دائرة أكثر فهما ووعيا وسعيا بمقتضى السنة والمنظومة والمرتبطة بها.

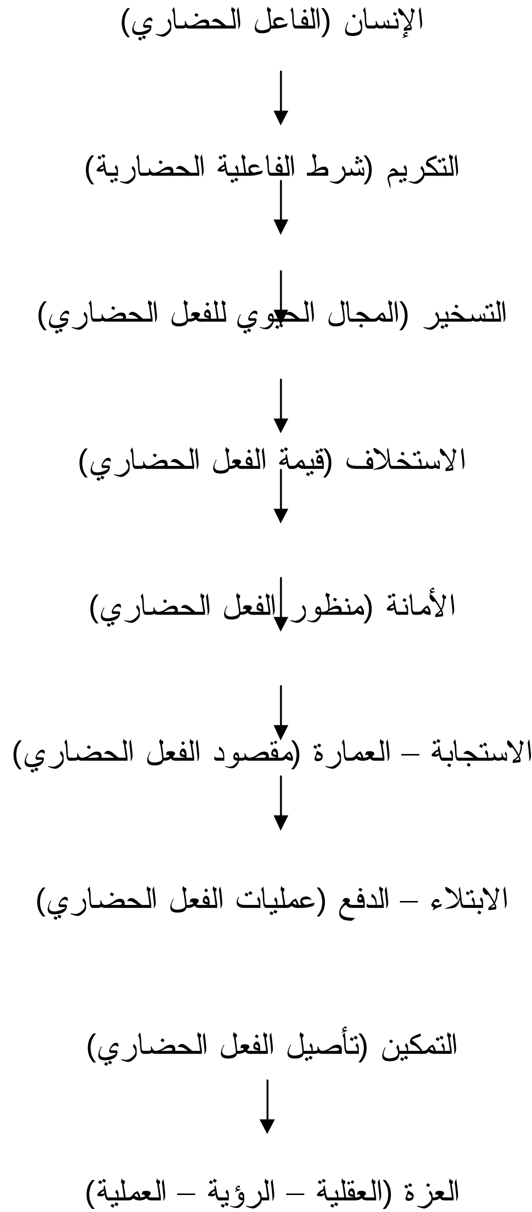
الفهم المستقبلي للسنن: ذلك أن مفهوم الاعتبار كما يشير إلى معاني التقويم والتأصيل والبحث الإنساني والنظر المدقق والتدبير العميق، فإنه يشير من ناحية أخرى إلى أصول التفكير ضمن دائرة النظر المستشرف إلى المستقبل، إن السنن في صيغتها الشرطية تتضمن كذلك وبفعل المقابلات والتفكير بدائرة الانعكاس الشرطي، إلى دائرة مهمة إذ تلعب السنن دورا تحذيريا، هذا الدور التحذيري، لابد أن يؤتى كل آثاره بفعل عناصر الرشد الإنساني، فيكون التدبير فعلا مستقبليا يقدر الفعل عواقبه ويبحث عن سننه الفاعلة، السنن التحذيرية الكامنة ضمن السنن الشرطية وسنن التفكير، وسنن التغيير، وسنن التأثير وسنن التدبير كلها سنن تتحدد في ضوء عناصر العبرة والاعتبار، والمقاصد والأهداف فتحرك عناصر التفكير المستقبلي لا بشأن انه يستند فقط على الإيمان بالغيب، ولكن باعتباره ضرورة إنسانية تعبر عن كمالات التفكير الإنساني لمقصود التفكير الراشد والتدبر والاعتبار، فإن النظر في (عواقب الأمور) (واعتبار المال) (وأفعال التمكين) كلها عناصر تردف فكرة المستقبل.

ضمن سياقات هذا المستوى من مستويات مدخل القيم وبما يشكله كإطار مرجع، فانه لا يتصور بأي حال فعلا دوليا يملك قدر من التواتر والتكرار بحيث يدخل ضمن الأفعال الحضارية الممتدة، لا يتصور هذا الفعل إلا وارتبط بالسنن الفاعلة فيه سواء أكان هذا الفعل يعبر عن " حالة " أو " موقف " أو سياسة " أو " إستراتيجية.

الإنسان والفاعلية والحضارية: قيم الإنسان وإنسان القيمة (مكونات الفعل الحضاري) كوحدة للتحليل – يمكننا في هذا السياق استكمال عناصر الرؤية للإنسان باعتباره فاعلا حضاريا تشكل حركة مع تراكمها واستمرارها ووعيها وتفاعلها فعلا حضاريا ممتدا، وضمن هذا فإن هذه الرؤية ليست مجرد رؤية وصفية أو رصدية لقدرات أو فاعليات ذلك الإنسان في المجال الحضاري، ولكنها رؤية تبصيرية بكل معاني تحريك البصيرة، تكون منظومة من البيانات الحضارية، وهذه الرؤية من خلال معاني البصائر تحرك وتفعل عمليات الانتقال من مجرد الوصف والرصد إلى محاولات التأصيل والتغيير والتقويم بالجملة كل ما يحدث ويصب ضمن دائرة التفعيل الحضاري.

في هذا السياق نحن ننظر للفعل الحضاري ضمن هذا الاعتبار بأنه فعلا ليس بسيطا بل هو مركب، متراكم، مستمر ممتد، عميق متفاعل متساند، متداخل، متنوع، متوازي الحركة السلبية في (في التبصر بموانع الفعل الحضاري) والحركة الإيجابية في استثمار مكونات المسهلات، الإمكانات التي تعظم عناصر الفعل الحضاري تأصيلا وتفعيلا وفاعلية وتمكينا، في هذا السياق

سنرى هذه الأسس والأصول باعتبارها قيم بالمعنى الواسع، وسنن ومقاصد وشرعية وعقيدة وأمة وحضارة.



وفى مقابل كل ذلك تبدو عناصر الانحراف أو الغفلة عن السنن والتي تورث الفساد وتنتج القوم البور، وتؤسس مناهج الرهن في التفكير والتدبير، وتحرك عناصر سنة الإبدال والتبديل.

السنن وأصول الفعل الحضاري:

السنن تشتمل على جملة من الكليات المتفاعلة، إذ تشير إلى منظومة من القوانين والنواميس التي تحكم الحركة الحضارية العامة، وتشمل المجالات الحضارية المختلفة، أي أنها تستوعب

جملة الأفعال الحضارية في امتدادها وتراكمها، والتعامل الدولي يستغرق بدوره جملة أفعال حضارية يتفاعل فيها الداخل بالخارج والثابت بالمتغير، وإذا قررنا أن التعامل الدولي في الإسلام يشير إلى انساق متعددة نسق يمثل الأفكار التي تحكم التعامل الدولي في جل تنوعاته، ونسق يحدد عالم الخبرات التي تمثل تجليات هذا التعامل الدولي تحكمه سنن متشابكة وما يتصور من سنن تحكم النفس يمكن امتدادها إلى عناصر الاجتماع، مهما اتسعت جنياته صحيح أن حراك السنن في هذه الأحوال يجب أن يحرك معايير أكثر تعقيدا من حيث الكم والنوع، إلا أن صلاحية السنة التعميم تظل أمراً لا يمكن إهداره في نطاق استثمار السنن في إطار حركة ودوائر التعامل الدولي كلها.

إن سنن الطغيان على سبيل المثال في النفس والمجتمع والتاريخ والإطار الدولي واحدة فالنفس الطاغية، تولد علاقة طغيان اجتماعية وجماعية، وحوادث التاريخ لا تخرج عن سنن الطغيان وتعميمها في هذه المجالات المختلفة لحركة السنن وأعمالها في الفرد والجماعة والمجتمع والإنسانية.

- الساحة الحضارية: الإنسان – المكان – الزمان

- العناصر الأساسية في المعادلات الحضارية: الكون – الإنسان – الحياة.

- المجالات الأساسية للفعل الحضاري: عالم النفس، عالم الاجتماع، عالم الأحداث الزمنية، الأحداث الكونية.

- العوالم الحضارية: عالم الأفكار، عالم الأحداث، عالم الأشخاص، عالم الأشياء، عالم النظم، عالم المنهج، عالم الرموز، عالم المفاهيم ...

- العمليات الحضارية: عمليات البناء الحضاري – عمليات العمارة الحضارية – عمليات التحريك – عمليات التشغيل – عمليات التفعيل – عمليات التغيير – عمليات الحركة – عمليات بناء الوسائل والآليات – عمليات التمكين – عمليات الاستشراف.

الفعل الحضاري: السمات والخصائص: الفعل الحضاري فعل ممتد زمنيا متراكم حركيا يفترض رؤية ومنظورا (رؤية للعالم)، عملية تطورية، درجة، تفاعلية.

يفترض وسائل وأدوات، وهو تعبير عن عمل قصدي إذا الفعل الحضاري لا يمكن أن يكون عفويا، بل انه يفترض عمليات استثمار الإمكانات والقدرات، والمسهلات والميسرات، والوعي بالعقبات والصعوبات، تحويل القدرات إلى فاعليات. كذلك يعتبر الفعل الحضاري، عقد تاريخي وذاكرة حضارية،اعتبار وعبرة، وبنية حضارية ورؤية للفعل، والعلم والعمل، وتدبر وبناء استشراف.

الفعل الحضاري: جملة من الأفعال تسير ضمن رؤية محددة وهدف معين، تراكمها يتكون من منظومة أفعال والقدرة على نظم الأفعال.

الفعل الحضاري: يتحرك ضمن مناخ عام وبيئة كبرى تجمع بين جملة الأفعال الحضارية الممتدة والتي تكون حالة عامة، هذه الحالة العامة تجد إمكانية وقابلية لتحليلها من منظور سنني، ومحاولات تفسيرها من مدخل السنن، واكتشاف التعميمات والقوانين باعتبارها أصول حاكمة مشتقة من المعاني السننية والمنظومة المتفاعلة بالسنن، كما تلعب السنن دورا تقويميا بما تحدد من عناصر ومجالات اهتمام بالإصلاح والتغيير، ودورا تنبؤيا أو بالأحرى "تدبريا " استشرافيا يحقق معنى الاستشراف في إطار القانون الأكبر الكامن في المنظومة السننية (فعل الشرط / جواب الشرط) وباعتبارها سننا شرطية كلية (علم دراسات المستقبل)، ويحقق معنى يفيد في التعامل مع الظواهر لا التحكم بها أو العبث فيها ولكن في الوعي بأصول الظاهرة وتكونها وسماتها الرئيسية، وأصول التعامل والتفاعل، والانتقال من سنن الوصف إلى سنن المعرفة إلى سنن التغيير، في إطار إرساء رؤى منهجية وناظم معرفي وعمل متحرك مناهج تفكير (معرفة / وعى / منهج) مسالك تغيير (حركة – تفاعل – عمليات).

الفعل الحضاري وحدة تحليل يؤصل المعاني ويحيل إلى التعامل السنني، التعامل السنني – منهج عدل، من العدل الإلهي أن جعل الله سبحانه وتعالى الجزاء من جنس العمل، والأفعال بشروطها والنتائج بأسبابها.

السنن تحرك عناصر التفكير، السببي المنظومي، بما يحرك السبب إلى السنة، ربما يشير إلى أكثر من حالة ومعنى، منظومة الأسباب توافق الأسباب، تساند الأسباب، تفاعل الأسباب، دائرة الأسباب، الأسباب وحراكها، الأسباب المقدمة، الأسباب النتائج، أوزان الأسباب، الوعي السببي وعملية التفسير، هضم السنن والأسباب والتنوع بتفسيرات " الجبرية – القدرة – المؤامراتية، الخرافية، والعبثية ".

تشاكل الأسباب، تنازع الأسباب وتعارضها، تحييد الأسباب، خريطة الأسباب، صناعة الأسباب، الخلط بين العوامل والأسباب والأعراض، الأسباب والشروط، الأسباب والعلل، تضخيم الأسباب، الأسباب الأصلية والأسباب التابعة، الأسباب المشتقة والأسباب الوسطية، الأسباب الدخيلة، البحث عن الأسباب في منطقة الخطأ، التراكم السببي، السبب المفتاح – المركز، السبب المركب، السبب الكامن – السبب الظاهر، السبب المسرع – المفجر، خريطة الأسباب، الحشد السببي، انعكاس الأسباب، العكس السببي والسبب العكسي، السبب عنده وفيه ومنه وله واليه.. الخ.. السببية وحركة الإيمان، البحث الحقيقي عن الأسباب والبحث الزائف تزييف الأسباب، الأسباب القاتلة الأسباب المخذولة، الأسباب المرفوضة، الأسباب الدافعة،

الأسباب المانعة، الأسباب الجامعة، المشترك السببي، المضاعف السببي، متوالية الأسباب، السبب المباشر وغير المباشر، السبب الآني والسبب المتراخي، سلسلة الأسباب، السبب الكلى والجزئي، السبب العام والخاص، السبب الحال والمؤجل، السبب الأصلي والمكمل، السبب الضروري والحاجي والتحسيني، السبب (الأولوية) – الإرجاء السببي، عناصر مهمة يجب اعتبارها عند الربط بين السبب والسنن.

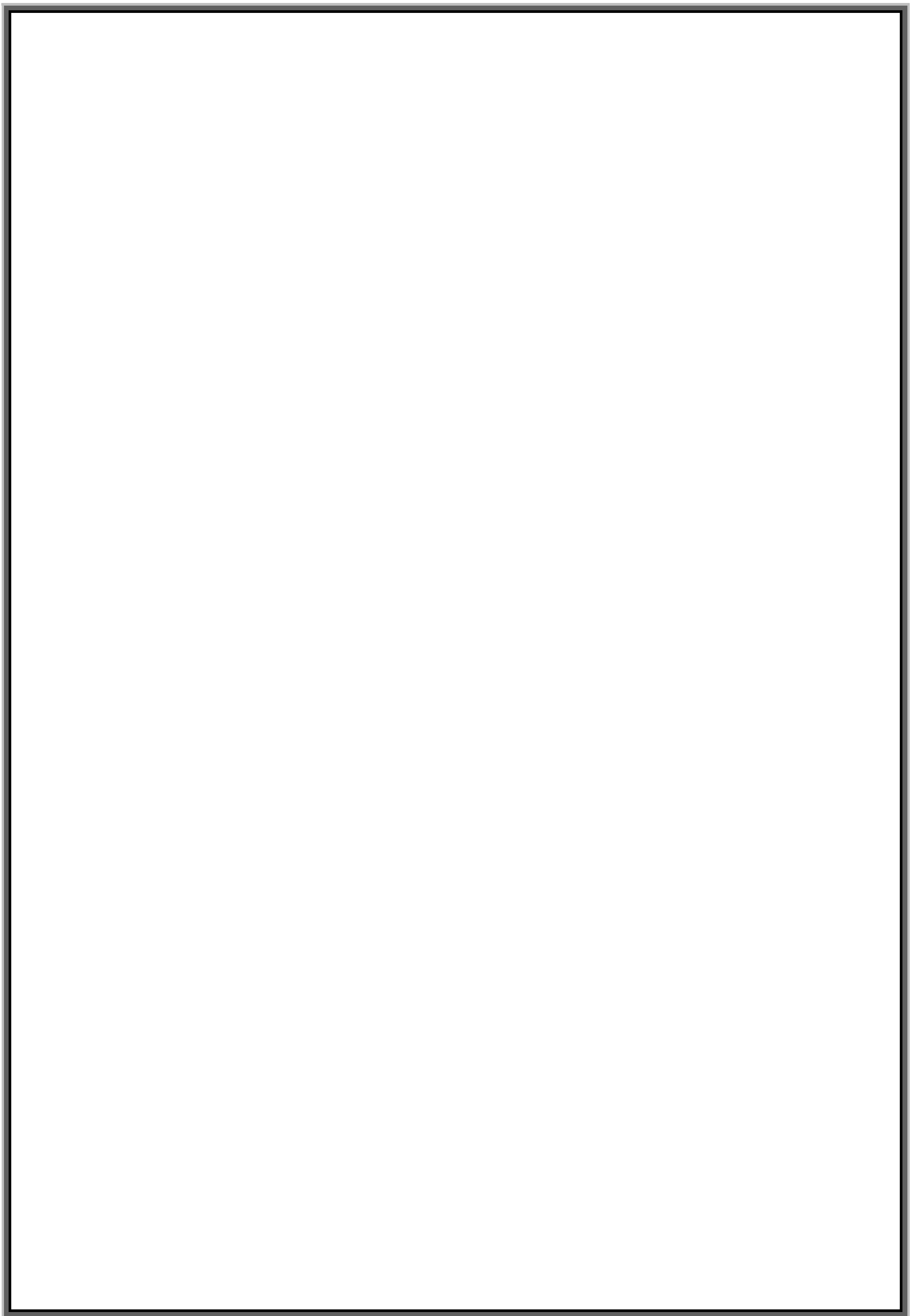
الفعل الحضاري أما يسهم في بناء الحضارة أو هدمها، قد يكون سببا وقد يكون إيجابيا، وقد يختلط فيه الإيجابي والسلبي بما يغلب أحدهما على الآخر.

الفعل الحضاري المأزوم، قرين الابتلاء، الابتلاء حالة حضارية تتسم بالدوام.

الفعل الحضاري (خير العمل أدومه وان قل ...) لأنه تعبير عن إمكانات التراكم النوعي وهو عمل يتعامل مع العقبة الحضارية (فلا اقتحم العقبة) الفعل الحضاري يرتبط بأصول الوعي بالضغوط الحضارية، وكيفية تحويل الضغوط والتأكيد على عناصرها وضغوط مانعة إلى ضغوط دافعة.

الفعل الحضاري رغم امتداده، إلا انه في ارتباطه بالسنن، يشير إلى إمكانية العطاء الجزئي للسنن، فبمقدار ما تعمل من وعى وسعى بالسنة بمقدارها ما تعطى.

الفعل الحضاري إشارة إلى عناصر التغير، والسنن إشارة إلى عناصر الثبات، جوهر الفعل الحضاري محكوم بالقانون السنني العام الذي لا يتبدل ولا يتحول بينما تجليات الفعل الحضاري وأشكاله شديد التنوع، قابليتها للتحول والتبدل والتغير والتغير كبيرة ومتسعة.



البحث الخامس

تنظير ابن خلدون على خريطة التنظير السوسيولوجي

أ.د. علي ليلة
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب – جامعة عين شمس

مقدمة

برغم أن أفكار بن خلدون فيما يتعلق بالإنسان والمجتمع قد وقعت في التاريخ الماضي، إلا انه من الصعب نسبتها إلى هذا التاريخ فقط، حيث امتدت لكي تكون صادقة حينما توفر سياقها الاجتماعي.

ولقد كانت أفكاره من العمق بحيث شغلت بصائر في بناء المجتمع والتفاعل الحادث فيه، نكاد أن نقول صادقة في أكثر من زمان ومكان، أي حيثما توفرت ظروف تجسيدها واقعيا بحيث قاربت أن تسقط عنها طابعها النسبي لتدخل بامتياز في نطاقه المطلق، أعنى القوانين العلمية الثابتة والصادقة، فلم تتعرض نظرية بن خلدون للسقوط كما تعرضت لها كثير من النظريات الغربية التي ظهرت وسقطت في العصور الأوروبية المختلفة، وذلك يرجع بطبيعة الحال لعدة اعتبارات.

ويتمثل الاعتبار الأول في أن عبد الرحمن بن خلدون كان مفكرا وباحثا بقدر ما كان رجل خبرات واقعية وسياسية وهو التكوين الذي أهله لان يلعب دور عالم اجتماع بامتياز وهو الدور الذي أشار إليه أهله لان يلعب دور عالم الاجتماع بامتياز وهو الدور الذي أشار إليه ماكس فيبر حيث رأى أن عالم الاجتماع وان بدى باحثا لظواهر الواقع إلا انه ينتفي أن ينتهي إلى أن يلعب دورا سياسيا أو هو مستشار الأمير أو الحاكم، حيث تجتمع لديه من ناحية الخبرة بشئون المجتمع، إضافة إلى القدرة على مواجهة مشاكل المجتمع بتقديم الحلول لها استنادا إلى مضامين هذه الخبرة.

ويتمثل الاعتبار الثاني في التأكيد الذي أشار إليه الدكتور على الوردي، الذي أكد على الطبيعة الواقعية لنظرية بن خلدون التي قدمت لتفسير نشأة الدولة العقد الاجتماعي التي قدمت لتفسير نشأة الدولة، ففي حين امتلكت نظرية بن خلدون الصدق الواقعي والتاريخي، نجد أن نظريات النقد الاجتماعي ظلت افتراضية تفيد الوجود التاريخي (١) وفى ذلك يذهب جمبلو فيتش مؤكدا رأى بن خلدون على أن الدولة نشأت بسبب النزاع بين الجماعات البشرية المختلفة وهى النزاعات التي تنتهي عادة بسيطرة جماعة على أخرى.

وإذا كان أو بينها يمر قد رأى أن الدولة قد نشأت بسبب النزاع بين البدو والحـــضر، لرغبة البدو في الحصول على فائض ما نتجه الحضارة ويزيد عن حاجة أهلها فهم يحـــاربون الحضر دائما ويستولون على ما لديهم لكي يقيموا الدولة التي تحكمهم (٢)، فإن واقـــع الأمـــر يشهد على تطابق وجهة النظر هذه مع رؤية بن خلدون وان كان الأخير قد قدمها أكثر منطقية وعلمية، حينما قدم توازنا بين قيم التقشف والشجاعة لدى البدو وهى الحـــالي التـــي تـــؤهلهم للاثمارة والافتقار في مقابل الوفرة والرخاء والمحضر وقيمة الاستهلاك والترف والاعتماد في الجماعة على الغير، ولان العصبية والبداوة هي الحالة المرجعية فقد كانت العداوة دائما إلـــى نقطة البداية القوية أبدا.

ويتمثل الاعتبار الثالث في الاستناد المباشر لنظرية بن خلدون إلى قاعدة من المقولات والقوانين ذات الطبيعة الدينية، أي تلك التي يرجع مصدرها المباشر إلى الله، وإذا كانت النظرية الغربية تعكس بصورة غير مباشرة روح المسيحية فان النظرية التي قدمها عبد الرحمن بن خلدون تستند مباشرة إلى قاعدة من المعطيات والمقولات الدينية، ولقد تجلت عبقرية بن خلدون في الانتقال الرشيق من الدهشة العلمية التي تتصل بسببه مباشرة إلى تأكيد ذلك ببرهنة دينية تجد منتهى العلل والأسباب عند الله مرورا أثناء ذلك بسببه ميتا فيزيقية مع الحفاظ دائما على مستوى منطقية البرهنة ومعقوليتها.

وفى هذا الصدد تخلص بن خلدون من الخطأ الذي سقط في إطاره الفكـــر الأوروبـــي حيث اقتصر الأداء العلمي على الأولى متخليا عن الثانية، الأمر الذي حرم النظريـــة الغربيـــة من بعض الافتراضات العامة التي كان يمكن أن توجه – استراتيجيا – عملية البحث والتأمـــل في مختلف المجالات.

أولاً: نظرية بن خلدون والقطعية مع تراث الماضي:

من المؤكد أن النظرية الاجتماعية في تطورها ظلت محكومة ببعدين أساسيين حيـــث يتمثل البعد الأول في تطور النظرية استنادا إلى حجم التراكم الذي تحقق في المجـــال العلمـــي الذي ترتبط به النظرية، بينما يرتبط البعد الثاني بطبيعة التحولات التي حـــدثت فـــي الواقـــع الاجتماعي، وفى هذا الإطار فإنه إذا حدث تطور أو تحول في بناء النظرية فإنها تحدث درجة من القطعية مع التراث النظري السابق، وتتنزع درجات القطعية من القطعية المحـــدودة وهـــى

القطعية الكاملة وهو الأمر الذي حدث بالنسبة لنظرية بن خلدون، حيث نجد أن نظريته الاجتماعية قد أسست قطعية كاملة مع التراث الفلسفي للنظرية الغربية، وبخاصة في مرحلتها اليونانية حيث من الثابت أن بن خلدون قد اطلع على هذا التراث وتأتى به.

ولقد حدثت هذه القطيعة نتيجة لعدة عوامل ويتمثل أول هذه العوامل في تباين الواقع الاجتماعي ويتمثل أول هذه العوامل في تباين الواقع الاجتماعي الذي نظر له بن خلدون، وهو الواقع الذي اختلف باختلاف المجتمع الشرقي الذي تشكل العصبية البدوية عنصرا محوريا في بنائه عن المجتمع اليوناني القديم الذي تلعب فيه البندولة والفروسية دورا محوريا، بينما يتمثل العامل الثاني في الطابع الواقعي لنظرية بن خلدون التي اهتمت بإحداث الواقع الاجتماعي الأساسي، والتي اختلفت عن التصورات التي قدمتها الفلسفة اليونانية التي هربت من الواقع لتؤسس تصورات بديهية أو فاصلة عن المجتمع، ويتصل العامل الثالث بالدين الإسلامي الذي قدم تصورا متكاملا عن المجتمع ومن الطبيعي أن يتم أي تنظير فيما يتعلق بالمجتمع في إطار التصور الإسلامي الأمر الذي جعل التنظير الخلدوني يختلف عن نظائره لاختلاف الإطار الفكري الشامل الذي يحتويه.

ويمكن القول بان تنظير بن خلدون شكل قطيعة من التراث الاجتماعي وبخاصة اليوناني الذي شكل المقدمات الأولى لنظرية علم الاجتماع وهو ما نعرض له من خلال الصفحات التالية:

١ - ويعتبر التأكيد على الدينامية أو الحركة أول أبعاد القطعية مع التراث الاجتماعي السابق عليه. حيث تميز التفكير الاجتماعي في المرحلة السابق على ابن خلدون بإبراز الخصائص الثابتة للوحدات والذوات. كإبراز خصائص الملكيات الواقعة أو المدن الفاضلة، أو إبراز خصائص البدو أو الحضر كل على حده (٣).

وعلى خلاف ذلك نجد أن بن خلدون أكد على الجانب الحركي أو الدينامي في الحقيقة الاجتماعية وهو الجانب الذي اهتم بدراسة التفاعل والتصارع بين البداوة والتحضر، وما ينتج عن ذلك من ظواهر اجتماعية مختلفة (٤).

ويتضح التصور الدينامي أو الحركي للمجتمع من تصوره للعلاقة الجدلية بين عصبيته البداوة والحالة المحذية. إذ انه استنادا إلى قيم البداوة التي تؤكد على التقشف والقوة والشجاعة في مقابل قيمة التحضر المستندة إلى الوفرة والفرق والاسترخاء والاعتماد على الغير في الحماية والدفاع، حيث نجد أن هذا التناقض بين المنظومتين القيمتين يعبر عن تناقض وتفاعل جدلي، مقيم البداوة تسعى إلى الامتداد، بينما تتجه قيمة التحضر إلى الانهيار وذلك حتى تحل البداوة بحياتها وقيمها محل التحضر، وتبدأ الدورة من جديد (٤) في هذا الإطار فإننا نجد أن تصور ابن خلدون للتفاعل هو تصور دينامي بالأساس فالحقائق في حالة من الحركة الدائمة، غير الثابتة، ومن ثم نجد أن هذا التفاعل في كل فترة يقدم صورة بنائية جديدة للمجتمع لا تكاد ملامحها تتحدد، حتى يجرفها التغير من جديد.

٢ - ويتمثل البعد الثاني للقطعية مع التراث الفكري القديم في رفض الرؤية المستقبلية للموضوعات حيث كان الأشياء ترى رؤية مستقطبة، فالشيء إذا كان حسنا فانه لا يمكن أن يكون قبيحا، فالشيء الحسن يجب أن يكون حسنا في جميع صفاته. والقبيح كذلك يجب أن يكون قبيحا في جميع صفاته. (٥) على خلاف ذلك نجد أن بن خلدون قد أشار في نظريته إلى ما يخالف هذا القانون " فهو حينما ذكر البداوة ذكر لها صفات متناقضة تجمع الحسن والقبح معا. فالبدو صالحون وطالحون في الوقت ذاته، وذلك تبعا للجهة التي ننظر منها إليهم. فإذا نظرنا إليهم من وجهة معينة وجدناهم من أكثر الناس توحشا وميلا للنهب والتخريب، ومن أشدهم بعدا عن العلم والفن والصناعة ولكننا حينما ننظر إليهم من وجهة أخرى نرى فيهم صفات الشجاعة ومتانة الخلق وسلامة الفطرة والابتعاد عن الترف والابتذال والتسفل. وكذلك يكون الحضر في نظر بن خلدون ففيهم تتمثل معالم الصناعة والعلم والفن من جهة، وتسودهم أخلاق الترف والجبن والمكر من الجهة الأخرى (٦).

وهو ما يعنى أن بن خلدون رأى الشيء يحتوى على الصفات السلبية والإيجابية معا بحيث تمثل الصفات السلبية جوانب التفني في الشيء، بينما الصفات الإيجابية هي جوانب الامتداد والاكتمال، وبذلك تبرز أهمية هذا التصور الذي أكده بن خلدون حيث يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يجمع في نفسه كل الصفات الحسنة كما يشاء. أن الإنسان يستمد أخلاقه من

المجتمع بدوره خاضع في أخلاقه للأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تحيط بـــه. فهو أما أن يكون بدويا أو حضريا، ولابد له في كل من هاتين الحالتين أن يتخذ من الأخـــلاق ما يلائمها وينسجم معها (٧) ومن الطبيعي انه إذا كان المجتمع يتخذ في طبيعته أياً مـــن هـــذه الصور المستقطبة فإنه منطقيا أثناء حركته وتطوره يتخذ صورا انتقالية كثيرة في حركته مـــن قطب البداوة إلى قطب التحضر والانهيار.

فالمجتمع عمران يتحرك عبر الزمان أو عبر التاريخ، يغير واقعة لما يغير منظوماتـــه القيمية. وفى كل مرحلة يتخذ طبيعة ويتم جديدة يستوعبها الأفـــراد، ويتمـــاهون مـــن خـــلال استيعابها مع المجتمع.

بذلك تصبح الأخلاق في رأى بن خلدون مألوفات وعادات اجتماعية لا تخضع للإرادة الفردية، أما الفرد الذي يحاول مخالفة المجتمع في عاداته، فإن مصيدة الفشل والهوان والفـــرد إذن مضطر أن يجارى العادات السائدة على ما هي عليه في محاسنها ومـــساوئها (٨) ومـــن الملاحظ انه إلى جانب أن بن خلدون قدم أفكارا تمثل قطعية مع تراث الماضـــي، فـــإن هـــذه الأفكار تناظر كثيرا من الأفكار التي قدمها إميل دوركيم والتي رأى فيها أن المجتمـــع يـــشكل الأفراد عادة على شاكلته، فخصائصهم تتشكل من خلال استيعاب خصائص المجتمـــع الـــذين يعيشون في إطاره.

٣ - ويتصل البعد الثالث بالقطعية بين نظرية بن خلدون وقانون الذاتية. حيـــث يـــشير أصل هذا القانون إلى أن الأشياء في حقيقتها لا تتغير بمرور الزمن، إذ هي تمتلك خـــصائص ومميزات تبقى ثابتة خلال التغير، وقد ذكر جون ديوي كيف كان المنطق القديم قائمـــا علـــى أساس عدم التغير. فالشيء الذي له وجود حقيقي لا يمكن أن يتغير، فإذا طرأ عليه تغير كـــان ذلك في نظر المنطق القديم دليلا على فقدانه للوجود الحقيقي في مواجهة ذلك نجد أن نظريـــة ابن خلدون تقدم نقضا لقانون الذاتية، حيث يتضح ذلك من تأكيد بن خلدون على أن المجتمـــع البشرى في تغيير مستمر جيلا بعد جيل، وليس هناك حد يقف عنده هذا التغير. حيث رأى بن خلدون أن خصائص البداوة والتحضر ليست طبائع ثابتة جبل عليها النـــاس بحكـــم تكـــوينهم العقلي أو البدني، وإنما هي في رأى بن خلدون ناشئة من جراء كونهم يعيشون فـــي ظـــروف

اجتماعية تضطرهم إلى التخلص بها، ومن ثم تتغير فيهم هذه الخصائص تبعا لتغير الظـروف ويشير إلى ذلك بن خلدون صراحة حينما يقارن بن البدو والحضر فيما يتعلق بصفة الشجاعة، إذ يشير إلى ذلك بقوله " واجعله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفة لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال السابقة ثبت صار خلقا وملكه وعادة تنزله منزل الطبيعة والجبلة واعتبر ذلك في الآدميين صحيحا، والله يخلق ما يشاء (١٠).

ولا ينظر بن خلدون إلى المجتمع وحده باعتباره مصدرا لخصائص الإقرار الـذوات، ولكنه ينظر كذلك إلى البيئة الجغرافية باعتبارها التي تحدد حتى الخصائص البيلاجية للبـشر، ففي تفسيره للون البشرة نجده يقول" وفى القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحـر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكون فيه من الحيوانات وذلك أن هذا اللون يشمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تـسامت رؤوسـهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامة عامة الفصول فيكثـر الـضوء لأجلها ويلح الغيظ الشديد عليهم.

تسود جلودهم لإفراط الحر ونظير هذين الإقليمين فيما يقابلهما مـن الـشمال الإقلـيم السابع والسادس شمل سكانهما أيضاً البياضي من مزاج هوائهم للبـرد المفـرط بالـشمال إذ الشمس لا تزال باقهم في دائرة مرأى العين أو ما يقرب منها ولا ترتفع إلى المسامتة ولا مـا قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتد البرد عامة الفصول فتبيض ألوان أهلهـا وتنتهـي إلـى الزعورة ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون وبرش الجلـود وهبـوة الشعور وتواسطت بينهما الأقاليم الثلاثة الخامس والرابع والثالث فكان لها في الاعتدال الـذي هو مزاج المتوسط حظ وافر والرابع اغلبها في الاعتدال غاية لنهايته في التوسط كما قـدمناه فكان لأهله من الاعتدال خلقهم وخلقهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم وتبعه مـن جانبيـه الثالـث والخامس وان لم يبلغا غاية التوسط لميل هذا قليلا إلى الجنوب الحار وهذا قليلا إلى الـشمال البارد أي أنهما لم ينتهيا إلى الانحراف وكانت الأقاليم الأربعة منحرفة وأهلها كذلك في خلـق وخلقهم فالأول والثاني للحر والسواد والسابع والسادس للبرد والبياض ويسمى سكان الجنـوب من الإقليمين الأول والثاني باسم الحبشة والنرنج والسودان أسماء مترادفة على الأمم المتغيـرة

بالسواد وان كان اسم الحبشة مختصا منهم بمن تجاه مكة واليمين والترنج بمن تجاه بحر الهند وليست هذه الأسماء من اجل انتسابهم إلى أدمى اسود لا حكام ولا غيره وقد نجد من السودان من أهل الجنوب من يسكن الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البيـاض فتبـيض ألـوان أعقابهم على التدريج مع الأيام وبالعكس فيمن يسكن من أهل الشمال أو الرابع بالجنوب فتسود ألوان أعقابهم وفى ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الهواء وليست خصائص البشرة هـي التي تخلعها البيئة الخارجية على الذات فقط، ولكنها تورثها بعض الخـصائص الـسيكولوجية كذلك، إذ نجده يقول في ذلك ولما كان السودان ساكنين في الإقليم المار واستولى الحر علـى أمزجتهم وفى أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم فتكـون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع اشد حرا فتكون أكثر تفشيا فتكون أكثر فرحـا وسرورا وأكثر انبساطا.. ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغل في التلول الباردة كيف ترى أهلها مطرقين أطراق الحزن وكيف أفرطوا في نظـر العواقـب حتـى أن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يبرز شيئا مما ادخره وهو ما يعنى انه إذا كان المجتمع والبيئة موضوعات في مواجهة الـذات أكان هذه الموضوعات تطل هي المتغيرات المستقلة التي تكسب الذات خصائصها وبذلك يقـدم عبد الرحمن بن خلدون وجهة نظر متقدمة سواء فيما يتعلق بدور البيئة الطبيعية أو الجغرافيـة التي توسع فيها العالم الفرنسي منتكيو أو لديه المجتمع في إكساب الذات لخصائصها على نحو ما آثار عالم الاجتماع أميل دوركيم.

٤ - ويتصل البعد الثالث المتعلق بالوظيفة مع التراث الفكري الاجتماعي القديم برفضه لقانون الوسط المرفوع حيث اعتاد المناطقة القدماء أن يصنفوا الأشياء في ضوء هذا القـانون إلى صنفين متضاربين لا ثالث لهما ولا وسط بينهما وقد اعترض العلم الحـديث علـى هـذا التصنيف الثاني للموضوعات.

فقد اتضح أن التصنيف الثنائي الذي يقدم عليه القانون ليس له وجود واقعـي خـارج الذهن، إنما هو من صنع عقولنا ونحن نلجأ إليه في كثير من الأحيـان فـي سـبيل بعـض الأغراض العملية.

فنحن مثلا نصنف الأشياء إلى حارة وباردة، بينما الأشياء في الواقع لا تخضع لهــذا التنيف الثنائي بل نجدها في حقيقة الأمر تتفاوت على درجات متتالية كل درجة اقل مما يليهــا بمقدار ضئيل جدا وليست هناك حد طبيعي يفصل بين الأشياء من هذه الناحية.

فقد يظن البعض أن درجة الصفر المئوي هو الحد الفاصل بــين الحــرارة والبــرودة ولكن هذه الدرجة في الواقع ليست سوى حد اعتباري اتخذه العلماء وانه يعين الدرجــة التــي يتجمد فيها الماء النقي، وهى فيما سوى ذلك ليست غير درجة اعتبارية لا تختلف عن غيرهــا من درجات الحرارة الأخرى.

في مواجهة ذلك نجد التفكير الحديث يهجر قانون الوسط المرفوعة ويتخذ مكانه قانون التدريج فالأشياء عند تصنيعها اليوم توضع على شكل متصل أو سلم متوالي الدرجات فيه.

وقد فطن بن خلدون إلى العيب الكامن في التصنيف الثنائي من الناحية الواقعيــة فقــد صنف الناس إلى صنعية اثنين هما البدو والحضر ولكنه عندما شرح أوضاعهم أشار إلى أنهم يقعون فيها على درجات متفاوتة تبعا لمقدار ظهور خصائص البداوة أو الحضارة منهم شــدة وضعفا.

فمن ناحية نجده يصنف من البدو إلى درجات أربع استنادا إلى مدى توغلهم في حيــاة الصحراء واقترابهم أو بعدهم عن مستلزمات الحضارة وتتمثل الفئة الأولى فمن كــان معاشــه منهم الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الطعن وهؤلاء ســكان الــدائرة والقــرى والجبال وهم عادة البربر والاعاهم ومن كان معاشه السائمة مثل الغنم والبقر فهم طعــة فــي الغالب لارتياد المسارح والمياه لحيواناتهم فالتقلب في الأرض أصلح بهــم ويــسمون شــاوية ومعناه القائمون على الشاه والبقر ويلا يبعدون في القفز لفقدان المسارح الطيبة وهؤلاء مثــل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر طعنا وابعد في القفز مجالا لان مسارح التلول وبناتها وشجرها لا يستغني بها الإبل قوام حياتها عن مراعى الشجر بالقفز وورود مياهه المسلمة والتغلب فصل الشتاء في تواحيه قرارا مــن أذى البرد إلى وفاء هواته وطلب ما خص التتابع في رماله أو الإبــل أصــعب الحيــوان فــصالا وخاضا واجوجهانة ذلك إلى الدفاع فاضطروا إلى أبعاد النجمة وربما راودتهم الحاميــة عــن

التلول أيضاً فأوغلوا في القفاز نقرة عن الصحقة فكانوا لذلك اشد الناس توحشا وينزلون مــن أهل الحواجز منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان.

وقد نظر بن خلدون أيضاً إلى الحضر باعتبارهم يعكسون درجات متفاوتــة فعنــدما تحدث عن الصنائع مثلا قال أنها تختلف في تنوعها وجودتها باختلاف العمــران الحــضري، فنجد في بعض المدن إلى قريبة المعهد بالبداوة صنائع بــسيطة تتــصل بــضرورات الحيــاة كالنجارة والحدادة والخياطة والحياكة والجزارة.

ثم تف صناعات أخرى تبعا لنمو العمران وازدياد الترف كالدباغة والصباغة وصناعة الأحذية.. وبالتالي نرى ظهور من الدهان والصفاء والحماس والطبــاخ والــسقاء والهــراس والمغنى والطبال والوراق. وإذا زاد العمران عن الحد ظهرت المهن الــضريبة التــي ينــدر وجودها في المدن الصغيرة كمثل الشيء على الحبال في الهواء وتــدريب الطيــور والحميــد وتعليم الحداء والرقص، والقيام بأعمال السحر والشعوذة.

وهو ما يعنى أن ثمة متصل مؤسسة عبد الرحمن بن خلدون يحتوى كل منــه علــى ثلاث درجات للبداوة وثلاث درجات للحضر وتشكل هذه الدرجات تتابعا مــن أكثرهــا قــوة وشجاعة وتوحشا، إلا أكثر ترفا ودعة، ويبدأ التفاعل بالبدو وعادة الإبل أو الشاه رعاة البقــر والغنم، فينتقل إلى الحضر ويمر درجاته المتتابعة، حتى الترف والدعة والانهيار وعنــد هــذه اللحظة يبدأ تفاعل جديد من بداية المتصل وحتى نهايته، بدايته قبيلة يدوية جديدة تــأتى علــى سكان حضريين قدامى من المنتمين إلى المتصل السابق، غير أن المتصل الجديد أرقى بالتأكيد في درجاته من مستوى المتصل السابق، حيث يرجع هذا الارتقاء إلى التراكم الحضاري الذي حققه البشر من خلال تحولاتهم وانتقالاتهم على درجات المتصل السابق.

ثانيا: البناء المنهجي لنظرية بن خلدون:

يحتوى بناء أي نظرية من النظريات على عنصرين أساسيين الأول يتمثل في البنــاء المنهجي للنظرية ويتعلق العنصر الثاني بالتصور العينــي الــذي تطــوره النظريــة للواقــع الاجتماعي من حيث مكونات هذا الواقع، وطبيعة التفاعل الكائن بين هــذه المكونــات، وهــو

التفاعل الذي يتبلور على هيئة علاقات وعمليات ونظم اجتماعية تشكل في مجموعها بناء المجتمع.

فإذا تأملنا البناء المنهجي لنظرية بن خلدون فسوف نجدها تضم ثلاثة أبعاد، ويتعلق البعد الأول بطبيعة البرهنة لديه، بينما يتعلق البعد الثاني بمجموعة من المبادئ التي تحكم نظرته إلى الوقائع الاجتماعية بينما يتعلق البعد الثالث بطبيعة المتغيرات المؤسسة للواقعة الاجتماعية ومن ثم التي تلعب دورا في تفسيرها، على حين يتعلق البعد الرابع والأخير بمجموعة من القواعد المنهجية التي ينبغي أن يلتزم بها الباحث في إدراكه للوقائع الاجتماعية بحيث تشكل هذه الأبعاد التاريخية كامل البناء المتكامل لديه.

ويبدأ البناء المنهجي لابن خلدون بتصوره للممارسة العلمية، وهو تصور سبق به الفكر الوضعي، إذ نجده يرى أن العلم يعتبر مجالا للمناصة وليس للعامة، إذ يحذه بقول وقد كدنا أن يخرج عن غرض الكتاب بلا طناب في هذه المغالط فقد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعف النظر والغفلة عن القياس وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا رؤية واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا وناظرة مرتبطا وعد من مناهي العامة فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع.. وسائر الأصول والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق فيها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها..

حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر.. وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة واستخف العدام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالبه وحملة والتطفل عليه باختلاط المرعى بالهمل والباب بالقشر والصادق بالكاذب والى الله عاقبة الأمور وهو ما يعنى رؤية بن خلدون للعلم باعتباره يشكل تخصصا لصنوة من المفكرين والعلماء، بعيدا عن تناول العامة لـ والخواص في مسائلة، وهو الموقف الذي خالف

فيه القصور الماركسي الذي طرح بعد ذلك، واتفق فيه مع التصور الوضعي على نحـــو مـــا أشرنا.

ويتمثل البعد الثاني في منهجية بن خلدون في بروز البرهنة الدينية لديه، فقد كان لديـــه اعتقادا به جدد عناية الهيئة تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظـــواهر المختلفـــة وهـــذا لا يتعارض طبقا بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور الحياة الاجتماعية، فالعناية الإلهية فـــوق كل شيء ويمكن أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء فهو يقول والله سبحانه خلق ما فـــي العـــالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه، فقال خلق لكم ما في الـــسماوات ومـــا فـــي الأرض جميعها منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شـــواهده ويـــد الإنـــسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف.

ويقرر بن خلدون أن هناك نمطية من القوانين يخضع لهما التفاعل الاجتماعي حيـــث نجده يقول " لما كانت حقيقة الملك أن الاجتماع ضروري للبشر.. فوجب أن يرجع ذلك إلـــى قوانين سياسة مفروضة يسلمها الكافة ينقدون إلى أحكامها.. فإذا كانت هذه القوانين مفروضـــة من العقداء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسية عقلية وإذا كانت مفروضة مـــن الله بـــشارع يقررها ويشرعها كانت سياسية دينية نافعة في الحياة الدنيا وفى الآخر " ١٨".

وفى هذا الإطار نجد أن بن خلدون يصنع تداخلا واضحا بين السببين العلمية والعقلية والدينية وفى ذلك يقول بن خلدون متحدثا عن الأسباب والإنسان عاجز عن معرفـــة ميادينهـــا وغاياتها وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة (١٩).

وهو هنا يتحدث عن أسباب مباشرة يدركها الباحث لأنها من طبيعـــة الظـــاهرة فـــي علاقتها بغيرها من الظواهر وهى عادة الأسباب العلمية التي اخذ بها العلـــم الوضـــعي، ثـــم يتحرك بعد ذلك إلى مستوى ثاني وأعمق من السببية، حيث يدركها العقل بالمنطق والقيـــاس، وهو في ذلك يقول " فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالإسناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة وهو ما يمكن أن نسميها بالأسباب الفلسفية أو الميتافيزيقية ثم المستوى الثالث من السببية وهو أعمق وأعمق حتى أن العقل يعجز أحياناً عن إدراكها وان كانت لها فعاليتها ودورها في صـــياغة التفاعـــل،

وبخاصة تلك السببية المتعلقة ببعض الحقائق الدينية وحول إبراز قصور الفعل عن إدراك هذه السببية يقول بن خلدون العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير انك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة البنوة وخصائص الصفات الإلهية وكل ما وراء طـــوره فإن ذلك طمع في مجال ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال.

ويبرز بن خلدون تندع السببية وتباين مستوياتها واتجاهاتها وان كانت ترجع جميعهـــا إلى خالق الكون وفى ذلك يقول بن خلدون وان الحوادث في عالم الكائنات سواء كانـــت مـــن الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها بهـــا تقـــع فـــي مستقر العادة وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلابد له من أسباب آخر ولا تزال الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا الـــه إلا هو تلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقـــل فـــي إدراكهـــا وتعديدها.. فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقـــف عليهـــا بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفية مجهولة وما أوتيتم من العلم إلا قليلا فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس وينتهي بن خلدون إلى حكم حاسم بتأكيده على أن الله هو العلة المؤثرة ولا علة سواه في الوجود حيث تتسلسل الأسباب وتتداعى إليه وتأكيدا لـــذلك نجده يقول في مقدمته " التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلـــك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته (١)

ذلك يعنى أن بن خلدون وان جدا بادراك واقعي وتطبيق للعوامل والمتغيرات المؤشرة في الظاهرة فإنه انتقل إلى مستوى آخر وأكثر تحديدا لإدراك العوامـــل والأســـباب المتـــصلة بالواقعة وهى السببية التي ندركها عقليا استنادا إلى مناهج القياس والمقارنة ثم يأتي المـــستوى الثالث والأكثر تجريدا للسببية وهو المستوى التي تسند هذه السببية إلى مرجعيتها الدينيـــة، ولا ينسى ابن خلدون أن يؤكدها أن هناك مستويات من السببية وهو المستوى إلـــى تـــسند هـــذه

السببية إلى مرجعيتها الدينية، يدركها البشر بحواسهم وأخرى بعقولهم وثالثة تدرك إدراكا حدسيا وقلبيا بنسبتها إلى الله خالق الكون.

ويشكل التطور المبدأ الثاني في البناء المنهجي لعبد الرحمن بن خلدون. حيث رأى بن خلدون أن الظواهر الاجتماعية تخضع لقانون التطور، بل أن التطور فيها أكثر وضوحا منه في الظواهر الطبيعية، فكل شيء في المجتمع الإنساني في تغير دائم، ومفهوم الحركة متضمن في طبيعة الأشياء عنده. ويتميز التطور عند بن خلدون بأن له عدة خصائص. أول هذه الخصائص أن هذا التطور مركب في صعوده فهو من ناحية تطور من الأسفل إلى الأعلى، أو هو حلول الجديد محل القديم، أو هو حركة من القيم والحياة الأكثر بساطة إلى قيم وحياة أكثر تقعيدا، لكنه تعقيد لا يستثمر في التراكم إلى مالا نهاية،وإنما تأتيه الغناء من داخله حينما يهرم المجتمع وتنتهي دورة الأجيال وتضعف رواسبها أو عاطفها البدوية وهو فناء من الخارج كذلك حينما تندفع قبيلة بدوية جديدة، تفرض القوة محل الضعف وتستولي على الملك وتعيد إلى المجتمع، أو تحيا فيه متطرقة قيم البداوة من جديد.

ثم هو تطور مركب من ناحية أخرى لان الخبرة الحضارية لا تضيع، بل يحتفظ بها المجتمع، وحينما تأتى القبيلة الجديدة من البادية فهي لا تلقى الحضارة، ولا تعود بالمجتمع إلى مستوى الصفر من جديد، ولكن تتفاعل قيم القبيلة البدوية مع المنطوقة القيمية و الحضارية الجديدة. الأمر الذي يجعل كل تحول من القبيلة إلى الحضر صعودا إلى مستوى حضاري جديد، فهو ليس تطورا دائريا ولكنه تطورا أو تحول حلزوني.

وتتمثل الخاصية الثانية بأن هذا التطور فيه قدر من الاتصال والانقطاع بين مراحله، ويتمثل جانب الانقطاع في انه حينما تأتى القبيلة مغيرة على الدولة التي أدركها الوهن بسبب تحول منظومتها القيمية من ناحية، وحالة الترفاء والدع من ناحية أخرى فإنها تقتضي على هذه الجوانب السلبية، وهو ما يشكل عنصر الانقطاع، حيث تحل منظومة قيمية جديدة محل إحدى، وحيث تحل حياة اجتماعية بدوية محل حياة اجتماعية حضرية، غير أن عنصر الاتصال يتمثل في أن التراكم والفائض الاقتصادي والحضاري الذي تحقق للمجتمع تستفيه منه

القبيلة البدوية لتبدو به طورا حضاريا جديدا على مستوى جديد من التطور حيث تتراوج القيم البدوية القديمة مع تراكم أوضاع حضارية قوية كذلك.

وعلى هذا النحو يصح حركة التاريخ لولبية يتفاعل في إطارهـا عنـصري البـداوة والحضارة.

وتتمثل الخاصية الثالثة للتطور عند بن خلدون في تـصويره لتتـابع عمليـة الخلـق والمخلوقات، حيث تتطور عناصر الكون تطورا صاعدا. كل عنصر مـستعد إلـى التحـول والتطور إلى العنصر الذي يليه وفى ذلك يقول بن خلدون وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر لـه وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزونـي والهـدف ولـم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفـق منهـا مـستمد بالإحساس القريب أن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالما لحيوان وتعددت أنواعه وانتهـى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية ترتفع إليه من عالم القدرة الذي اجتمـع فيه الحس والإدراك ولم ينتهي إلى الرؤية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعـده وهذا غاية شهودنا ثم أنا نجد في العوالم على اختلافها آثارا متنوعة ففي عالم الحس آثار مـن حركات الأفلاك والعناصر وفى عالم التكوين آثارا من حركة النمو والإدراك تشهد كلها بأن لا مؤثرا مباينا من أجسام فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجوب اتصال هذه العالم في وجودها وذلك هو النفس المدركة والمحركة ولابد فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة ويتصل بها أيضاً ويكون ذاته إدراكا حرفا وتعقلا محضا وهو عالم الملائكة فوجب من ذلـك أن يكون للنفس استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جـنس الملائكـة وقتا من الأوقات في لمحة من اللمحات وذلك بعد أن تكتمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نـذكره بعد في لمحة من اللمحات (٢٢).

ومن الواضح هنا أن بن خلدون يقدم نظريته في تطور الخلق حيث العناصر الأساسية متمثلة في الأرض والماء والهواء والناس وحيث تتشكل أجناس من المخلوقات تتراقب فـوق

بعضها حيث يعكس كل مستوى طبيعة جديدة نصفها يرجع لطبيعة سابقة ويرجع النصف الآخر لطبيعة لاحقة. وهنا مرة أخرى نلاحظ أن بن خلدون من ناحية يضفر الدليل العلمي بالدليل أو الحقائق الدينية ومن ناحية أخرى يحذه يقدم أفكارا تعكس تداخلا بين الدليل العلمي من ناحية والأدلة أو المرجعية الدينية من ناحية أخرى.

ويتعلق المبدأ المنهجي الثالث بتقديم ابن خلدون لمجموعة من المتغيرات التي تلعب دورها في تشكيل التفاعل الاجتماعي للبشر من ناحية، وتفسير هذا التفاعل في ذات الوقت من ناحية أخرى. وفى هذا الإطار نجد أن عبد الرحمن بن خلدون يقدم رؤية منهجية متقدمة يرى في إطارها أن الحقيقة الاجتماعية ليست وليدة متغير واحد ولكنها نتيجة لفاعلية متغيرات عديدة أو لتفاعل عدد من المتغيرات إذ نجده يذكر في مقدمته فليس ذلك بقياس مطرد إنما هو أخبار عن الواقع لان تسميته أهل الجنوب بالسودان والحبشان من اجل انتسابهم إلى حام الأسود وما أداهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادهم أن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم كما للعرب وبني إسرائيل والفرس ويكون بالجهة والسمة كما للنرنج والحبشة والصقالبة والسودان ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وجدت لذلك الأب إنما هو في الانماليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات وان هذه كلها تتبدل في الأعقاب ولا يجب استمرارها سنة الله في عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا والله ورسوله اعلم بغية واحكم وهذا المولى المنعم الرؤوف الحميد.

ثم يحاول بن خلدون ذكر المتغيرات المؤثرة في الوقائع الاجتماعية الواحد تل الآخر ويعتبر متغير الدين من المتغيرات التي اهتم بها عبد الرحمن بن خلدون من حيث تأثيره على التفاعل الاجتماعي للبشر وأحوالهم أو تقديم تفسير لذلك.

وفى ذلك يؤكد جاستون موقول على اهتمام بن خلدون – باعتباره عالما مسلما – يرفع التناقض بين أي رأى من آرائه وتعاليم الدين.

فقد كان يعتقد أن هناك عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة وهذا لا يتعارض طبعا مع اعتقاده بوجود عوامل تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخية، غير أن العناية الإلهية فوق كل شيء ويمكث أن تتدخل لتغير مجرى كل شيء وهو يقطع بأن صلة الله بالعالم الإنساني ظاهرة في كل زمان ومكان أن يقول والله سبحانه خلق ما في العالم للإنسان وامتد به عليه في غير ما أية من كتابة فقال خلق كلم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه وسخر لكم الأنعام كثير من شواهده ويد الله مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف " (٢٤).

ويذهب بن خلدون إلى إبراز فاعلية المتغير الديني بتأكيده وان الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الحياة الإنسانية أفضل حيث يقول في مقدمته في فصل بعنوان " أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها والسبب في ذلك كما قدمنا أن الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة واحدة

وبالإضافة إلى ذلك فقد كان بن خلدون يرجع أحياناً إلى الدين ليفسر بعض حقائق التاريخ، وهو يفعل ذلك عن اقتناع وليس عن رباء وأسلوبه يدل على مدى إيمانه بما يقول، وإذا كان بن خلدون قد قدر أهمية الدين بالنسبة للعرب ونهضتهم فإنه لم يجرده كذلك من الأهمية بالنسبة للدول عامة (٢٦).

ويعتبر متغير البيئة الطبيعة من المتغيرات المؤثرة على تفاعلات البشر في المجتمع، ونقصد بالبيئة الطبيعية الأرض وموقعها ودرجة خصوبتها، وقوع المواد الغذائية التي تنتجها والمواد الخام التي تقدمها ومناخها فالطبيعة تحدد إذا النشاط الإنساني وتضع حدودا لما يمكث أن يفعله.

وهى أيضاً تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للإنسان، بل وتحدد نوع حياته الثقافية وعلى هذا الأساس استنتج بن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة دون غيرها (٢٧).

وإذا كنا قد عرضنا للأقاليم الجغرافية وتأثيرها على الخصائص الفيزيقية والسيكولوجية والاجتماعية للبشر، فإننا نجد أن المناخ السائد في طبيعة معينة له تأثيره كذلك على أبدان البشر وأخلاقهم بل أننا نجد أن ابن خلدون يحلف إلى أن المناخ المعتدل يجعل الناس معتدلين في كل شيء، أجسامهم وألوان بشرتهم أفرجتهم وأخلاقهم وهو يقول في ذلك قط بينا أن المعمور من هذا المتكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضارين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا فالإقليم الرابع اعدل العمران والذي صفافيه من الثالث والخامس اقرب إلى الاعتدال والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال والأول والسابع ابعد بكثير فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر اعدل أجساما وألوانا وأخلاقا واديانا حتى البنوات فإنما توجد في الأكثر فيها.

ونرى سيفتلانا باتسييفا أن الإقليم يؤثر على الناس ثلاثة أنواع من التأثير، فهو يؤثر على بعض الخصائص في تكوينهم الجسماني وهو يحدد الخصائص والأمزجة لجميع القبائل والأمم وهو يدفع أو يعوق طموح الناس إلى العمل ومثابرتهم في الحصول على وسائل البقاء، بمعنى انه يؤثر على التطور التاريخي للمجتمع (٢٩) وهو الأمر الذي يعنى أن متغير الطبيعة أو البيئة الجغرافيا التي ينتمي إليها السكان والمجتمع وتؤثر على الحياة الاجتماعية للبشر أو على النظم والأخلاق.

وتعتبر نوعية الحياة الاجتماعية التي يعيش في إطارها البشر من المتغيرات الفاعلة والمؤثرة وكذلك فقد رأى بن خلدون أن القوى هو الذي يؤدى التأثير المعروف على الصفات الجسمية والنفسية للبشر وقد لاحظ أن سكان الصحراء يأكلون باعتدال شديد وان أغذيتهم تنحصر في اللبن تقريبا، إما اللحم والخبز فيستهلكون منه كميات قليلة وهؤلاء يتميزون بصحة حسنة وأجسام متبينة التركيب، وحيد وجلد وذهن أكثر فطنة من سكان المدن الذين يستهلكون الدقيق واللحوم بغزارة في حكامهم (٣٠) وهو يقول في ذلك اعلم أن اختلاف الأجيال في

أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاشر فإن اجتماعهم هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجة والكمالي

ثم يستكمل خلدون تصريحه لمتغير نوعية الحياة باعتباره يحدد أخلاق البشر وسلوكياتهم إذ يقول " أن أهل الحضر القوا جنوبهم على وباء الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المرافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دونهم ملابستهم هيمة ولا ينفذ لهم جيد فهم غارقون آمنون قد القوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والألوان الذين عم عيال على أبى مثواهم حتى صار ذلك خلفا يتنزل منزل الطبيعة وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي وبعدهم عن الحامية وانتباذهم الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم فهم دائما يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ويتجافون عن الهوج والأغرار في المجالس ... واثقين بأنفسهم قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع، واستنفرهم صارخ (٣٢) ثم يشير إلى انعكاس تباين نوعية الحياة على أخلاق البشر حيث يقول " واعلم أن اثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن دينا وإقبالا على العبادة من أهل الترف والخصب بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من القساوة والغلفة المتصلة بلا كثار من اللحمان والادم ولباب البر ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة مختلفا باختلاف حالة الترف والخصب (٣٣).

ويعتبر عدد السكان من المتغيرات الأساسية التي اهتم بها عبد الرحمن بن خلدون وذلك لان من شأن السكان أن يشكوا قدام الجيوش التي تفتح الأمصار هذا إلى جانب أن زيادة عدد السكان على ما يذهب أميل دوركيم يؤدى زيادة مساحة التفاعل الاجتماعي إضافة إلى ذلك فإن زيادة عدد السكان يؤدى إلى مزيد من الأعمار، بل وارتقاء العمران وتطوره وفى

ذلك يقول بن خلدون " فلو بلغ بنو إسرائيل مثل هذا العدد لا تسع نطاق ملكهم وانسخ مدى دولتهم فإن العمالات والممالك في الدول على نسبة الحامية، والقبيل القائمين بها في قلتها وكثرتها حسبما تبين في فضل الممالك في الكتاب الأول (٣٤).

ويتمثل البعد الثالث في البناء المنهجي لنظرية أميل دوركيم في مجموعة من المعايير العلمية التي يؤكد بن خلدون على ضرورة تحلى الباحث في التاريخ أو علم العمران بها. ويعتبر اليقين بان العلم مصدره الله أحد المعايير الأساسية التي ينبغي أن يؤكد عليها الباحث في علم العمران إذ يقول متحدثا عن السعودي كما ذكر في كتابه مع انه لما ذكر المغرب قصرا في استيفاء أحواله وفوق كل ذي علم عليم وفرد العلم كله إلى الله والبشر عاجز قاصر والاعتراف متعين واجب وما كان الله في عونه تيسرت عليه المذاهب وانجمت له المساعي والمطالب ونحن آخذه من يعون الله فيما رمناه من أغراض التأليف والله المسدد والمعين وعليه التكلان (٣٥).

ويتمثل المعيار الثاني في الأمانة العلمية التي ينبغي أن يتحلى به الباحث في التاريخ وأحوال العمران حتى يسجل ما يقع فيه بدون هوى وهو هنا يرى في المسعودي نموذجا لذلك إذ يقول " ويقفو سلسلة المسعودي لعصره ليكون أصلا يعتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي أما صريحا أو مندرجا في أخباره وتلويحا لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأمة وذكر مملكة ودولة دون ما سواه من الأقطار لعدم إطلاعي على أحوال المشرق وأمره وان الأخبار المتناقلة لا توفى كنه ما أريده منه " (٣٦).

وهو ما يعنى أن يكون الباحث أمينا مع نفسه، يتحدث فقط عن ما درسه وخير أحواله وسير أغواره ويتصل المعيار الثالث الذي ينبغي أن يراعيه البحث بالاعتدال وعدم التميز الأمر الذي يدفعه إلى تمحيص الحقائق التي يحاول دراستها حتى يتبين الصحيح من الكذب وفى ذلك يقول بن خلدون لما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها التشبعات للآراء والمذاهب فان النفس إذا كانت على حال من الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى نتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشبع لرأى أو نحله قبلت

ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشبع غطاء على عـين بـصيرتها عـن الانتقاء والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله (٣٧) وهو ما يعنى أن هناك تحيز يؤثر علـى إدراك الباحث للحقيقة، وهذا التميز نابع عن ذاته.

ويتصل المعيار الرابع بالمعيار السابق، حيث التحيز النـاتج عـن الثقـة المفرطـة بالآخرين، أو الجهل بطبيعة العمران والأحوال، حيث نجده يقول " ومن الأسـباب المقتـضية لكذب الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح (ومنها) الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على مـا فـي ظنه وتخمينه فيقع في الكذب (ومنها) توهم الصدق وهو كثير وإنما يجئ في الأكثر من جهـة الثقة بالناقلين (ومنها) الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل مـا يـداخلها مـن التلبـيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهى بالتصنع على غير الحق في نفسه (ومنها) تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجله والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الـذكر بـذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الـدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها.

ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهى سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تحضه فـي ذاتـه وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فـي الوجـود ومقتضياتها وإعانة ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكـذب وهـذا ابلـغ فـي التمحيص من كل وجه لعرض (٣٨).

وهو ما يعنى أن يحاول الباحث قياس المعطيات التي يحصل عليها على طبيعة السياق الاجتماعي التي تتصل به حتى يتحقق من مدى صدقها وكذلك مدى ارتباطها بالسياق أو الإطار الاجتماعي الذي تنتمي إليه. استنادا إلى ذلك نستطيع القول بأن عبد الرحمن بن خلدون قدم إطاراً منهجياً ملائماً من حيث قدرته على مساعدة الباحث على إدراك الحقيقة أو تتبدى ملائمة هذا الإطار من ناحية من حيث اكتماله فهو يتضمن منهج ذو ثلاث مستويات، حيث المبادئ المنهجية التي يدرك الواقع بالاستناد إليها كمبدأ التطور والعلية، وربط البرهنة العلمية بالبرهنة الدينية، بينما يتعلق المستوى الثاني بمجموعة المتغيرات التي تلعب دوراً أساسياً في

تشكيل الحقيقة أو الظاهرة ومن ثم القادرة في نفس الوقت على تفسيرها، ثم يأتي المستوى الثالث الذي يحاول من خلاله أن يقدم مجموعة من المعايير المنهجية التي ينبغي أن يلتزم بها الباحث في إدراكه الواقع الاجتماعي أو التاريخي. الأمر الذي يشير من ناحية أخرى إلى أن هذا الإطار المنهجي وأن قدم في القرن الرابع عشر الميلادي، إلا أنه ما زالت له فعاليته وطاقته بما يجعله قادراً على الوقوف جنباً إلى جنب مع الأبنية النظرية الحديثة.

ثالثاً: أفكار ابن خلدون على خريطة التصورات العينية للمجتمع

لن يكون موضوع هذه الفقرة استعراض نظرية بن خلدون فيما يتعلق بالبداوة والتحضر كعناصر في بناء المجتمع – باعتبارها طرحت في كثير من المؤلفات – ولكن سوف أهتم بالأساس ببعض المفاهيم التي طرحها عبد الرحمن بن خلدون بصورة مبكرة، بحيث وجدنا أنه برغم أنه قد طرح هذه المفاهيم في القرن الرابع عشر إلا أنها ما زالت لها جدتها وحيويتها على خريطة التنظير السوسيولوجي المعاصر.

بداية يعبر بن خلدون عن طبيعة متفائلة للطبيعة البشرية، فهو يؤكد أن الطبيعة البشرية خيرة بطبيعتها، ولقد أكد ابن خلدون هذا الرأي لإيمانه بحكمة الله في خلق الناس والدولة، فالله إنما يريد للناس الداخلة في القضاء الإلهي لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد. فلا يفوت الخير بذلك، بل يقع على ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة فتفهم"(١) وفي تأكيده على الطبيعة الخيرة للإنسان نجد قول ابن خلدون" لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة " (٢)

ومن الواضح أن تأكيد ابن خلدون على الطبيعة الخيرة للإنسان قد سبق تأكيد جان جاك روسو في هذا الصدد الذي أكد هو الآخر على الطبيعة الخيرة للإنسان وأن المجتمع هو مصدر الشرور، ونظراً لأن البداية هي دائماً الأبعد عن الفساد والناتج عن الترف، فإننا نجدها الأقرب إلى الخير وهي التي لها الغلبة على الدوام.

ويربط بن خلدون بين الحضر والشر كما ربط روسو بين المدنية والشر إذ نجده يقول في ذلك " وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلونت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في

أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يعيدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم ب عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً " (٣) ثم يقول " وقد توضح فيما بعد أن الحضارة هي ناية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير" (٤) وهو ما يعنى أن ابن خلدون يربط بين الخير وقيمة البداوة وامتداد فاعليتها حتى تأسيس الملك، في مقابل ربطه بين الشر وقيمة الحضارة وانهيار الملك. من هنا فإنه إذا حدث الانهيار بسبب انتشار الشر والفساد فإن الخير هو القاعدة القوية التي تستعيد الأمر دائماً.

وترتبط الطبيعة الخيرة للإنسان بميله الفطري إلى التعاون مع الآخرين، حيث يقول " أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حيات من ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والخبز وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار فاخوري....

فلابد من اجتماع الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولم فيحصل التعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه.... فلابد له – أي للإنسان – في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته" (١). وبذلك يعتبر عبد الرحمن بن خلدون عالم الاجتماع الذي قال بظاهرة تقسيم العمل الاجتماعي، والتعاون المستند إلى هذا التقسيم حتى يمكن للبشر إشباع حاجاتهم الأساسية وهي الظاهرة التي شغلت مكانة محورية في التنظير الدوركيمي بعد خمسة قرون كاملة.

وتعتبر ظاهرة النبوة من الظواهر التي قدم لها ابن خلدون فهماً عميقاً تجاوز به ما قدمه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وإذا كان ماكس فيبر قد أكد أن النبي هو الشخص الذي اختارته العناية الإلهية لما له من قدرة طارزمية قادر بواسطتها على التقاط إشارات السماء ووجها، فهذه حلقة الصلة بين عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة وهو الذي أكد كذلك على أن النبي تنتصر ديانته إذا توفرت له قوة اجتماعية تؤيده (١).

ارتباطاً بذلك نجد أن ابن خلدون يقدم نظرية واضحة في النبوة حيث يؤكد منذ البداية أن الله هو الذي يختار الأنبياء إذ يقول " اعلم أن الله سبحانه وتعالى اصطفى من البشر أشخاصاً فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينه وبين عباده يعرفونهم

بمصالحهم ويحرضونهم على هدايتهم ويأخذون بحجزانهم عن النار ويدلونهم على طريق النجاة وكن فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم قال صلى الله عليه وسلم إلا أني لا أعلم إلا ما علمني الله" (٢).

ويتجاوز بن خلدون ماكس فيبر حينما يصف حالة تلقي الوحي من السماء إذ يقول في ذلك وعلاقة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم في حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم في غطيط كأنما غشي و إغماء في رأى العين وليست منهما في شئ وإنما هي في الحقيقة استغراق في لقاء الملك الروحاني بإدراكهم المناسب لهم الخارج عن مدارك البشر بالكلية ثم يتنزل إلى المدارك البشرية إما بسماع دوى من الكلام فيتفهمه أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء به من عند الله ثم تتجلي عنه تلك الحال وقد وعى ما ألقى إليه قال صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن الوحي أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده لي فيفصم عني وقد وعيت ما قال وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول ويدركه أثناء ذلك من الشدة ما لا يعبر عنه... وقالت عائشة كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً وقال تعالى " أنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً"(١).

ثم يتحدث عن شخص النبي – كما تحدث ماكس فيبر – وانتقائه من بين البشر واصطفائه فيذكر" ومن علاماتهم أيضاً أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والذكاء ومجانية المذمومات والرجس أجمع وهذا هو معنى العصمة وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات والمنافرة لها وكأنها منافية لجبلته"(٢).

ثم يتحدث ابن خلدون – مثلما تحدث ماكس فيبر بعد ذلك – عن حاجة الديانة الجديدة إلى قوة اجتماعية تدعمها وتتولى فرضها. وفى ذلك يقول بن خلدون " (ومن علاماتهم أيضاً) أن يكونوا ذوى حسب في قومهم وفى الصحيح ما بعث الله نبياً إلا في منعته من قومه. وفى رواية أخرى في ثروة من قومه استدركه الحاكم على الصحيحين وفى مسألة هرقل لأبي سفيان كما هو في الصحيح قال كيف هو فيكم فقال أبو سفيان هو فينا ذو حسب قال هرقل والرسل تبعث في أحساب قومها ومعناه أن تكون له عصبية وشوكة تمنعه عن أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته"(٣).

ثم يتحدث عن كاريزما الأنبياء فيقول" (ومن علاماتهم أيضاً) وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها فسميت بذلك معجزة وليست من جنس مقدور العباد وإنما تقع في غير محل قدرتهم وللناس في كيفية وقوعها ودلالتها على تصديق الأنبياء"(٤)، وحينما ماكس فيبر أن كاريزما الأنبياء قد تتوفر بعضاً منها للسحرة وبعض الزعماء نجد أن ابن خلدون قال سابقاً عليه " والخارق عندهم يقع للنبي كان للتحدي أو لم يكن

وهو شاهد يصدقه من حيث دلالته على تصرف النبي في الأكوان الذي هو من خواص النفس النبوية لا بأنه يتنزل منزلة القول الصريح بالتصديق فلذلك لا تكون دلالتها قطعية كما هي المتكلمين ولا يكون التحدي جزءاً من المعجزة ولم يصح فارقاً لها عن السحر والكرامة وفارقها عندهم عن السحر أن النبي مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر وفارقها عن الكرامة أن خوارق النبي مخصوصة كالصعود إلى السماء والنفوذ إلى الأجسام الكثيفة"(١)

وما يعنى أن ابن خلدون قدم نظرية في النبوة أكثر اكتمالاً وعمقاً مما قدمه ماكس فيبر بحيث نكاد أن نفترض أن يكون ماكس فيبر اطلع على هذه الأفكار ونقل عن بعضها.

لقد كان بن خلدون يمثل بمثل أمة، حيث قدم إرهاصات لكثير من النظريات التى روج لها مفكروا الغرب في عصر الحداثة، كان شعلة فكرية أضاءت ساحة واسعة من القضايا والنظريات ويحتاج العقل العربي والإنساني إلى أ، يفهم كيف انتقلت هذه الأفكار إلى الغرب فأزهرت وأعطيت ثماراً، لكنها على أرضها وفى تربتها طمرت وغلفها النسيان وسقط عنها التواصل والاتصال.

٢٠ – نفس المرجع، ص ٦٣.

٢١ - نفس المرجع ص ٦٤

٢٢ - نفس المرجع ص ص ٧٧ – ٧٨.

٢٣ - نفس المرجع ص ٦٨

٢٤ - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة بن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١، ص ٤٩١.

٢٥ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق، ص ١٣٨.

٢٦ - زينب الخضيري، مرجع سابق، ص ١١٠.

٢٧ - نفس المرجع، ص ١٠١.

٢٨ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق، ص ص ٦٥ – ٦٦.

٢٩ - سفيتلانا باتستيفا، العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس ١٩٧٨، ص ٢٠٢.

٣٠ - نفس المرجع، ص ٢٠٥.

٣١ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق، ص ٩٥.

٣٢ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق، ص ٩٩.

٣٣ - نفس المرجع، ص ٧١.

٣٤ - نفس المرجع، ص ٨.

٣٥ - نفس المرجع، ص ٢٦ ,

٣٦ - نفس المرجع ص ٣٦.

٣٧ - نفس المرجع، ص ٢٨.

٣٨ - نفس المرجع، ص ٢٩.

المراجع

١ - على ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف، ١٩٨٥، الطبعة الثانية، ص ١٧٣.

٢ - على الوردي، منطق بن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٧، ص ٧٦.

٣ - على الوردي، مرجع سابق، ص ٧٧.

4- Martindale, Don: The Nature and Types of Socio Logical theory , London 1961, P. 133.

٥ -على الوردي، مرجع سابق ص ٧٨ – ٧٩.

٦ - نفس المرجع، ص ٨٠

٧ - نفس المرجع، ص ٧٩.

٨ - نفس المرجع، ص ٧٩.

٨ - نفس المرجع، ص ٨٠.

٩ - نفس المرجع ص ٨٠.

١٠ نفس المرجع ص ٨١

١١ - ابن خلدون (المقدمة) المسمى بكتاب العبد وديوان المبدأ والخبر في أيام العرب والمعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، دار العودة، بيروت، ١٩٩٦، ص ٦٧.

١٢ - نفس المرجع، ص ٦٩.

١٣ - على الوردي، مرجع سابق، ص ص ٨٤ – ٨٥.

١٤ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق ص ٩٦.

١٥ - على الوردي، ص ٨٦.

١٦ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق ص ص ٢٢ - ٢٣.

١٧ - زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند بن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيـــروت، ١٩٨٥، ص ١٠٩.

١٨ - مقدمة بن خلدون، مرجع سابق ص ص ٣٣٢ – ٣٣٣.

١٩ - نفس المرجع ص ٦٢.

البحث السادس

ابن خلدون وتأسيس
علم الاقتصاد

أ.د. رفعت العوضي
قسم الاقتصاد
كلية التجارة - جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

أ - يستهدف هذا البحث التعرف على دور ابن خلدون[*] في تأسيس علم الاقتصاد، والفرضية التي يحاول البحث إثباتها هي أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد. لم يجعل عنوان البحث هو: ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد، وذلك لأن عنواناً على هذا النحو يعتبر من قبيل المصادرة على المطلوب.

ب - الخطة التي تقترح لإثبات فرضية البحث تشتمل على مناقشة ثلاثة عناصر (١) العنصر المعرفي، وذلك للتعرف على المنهج المعرفي الذي يؤسس ابن خلدون عليه تحليله الاقتصادي. (٢) العنصر التحليلي وذلك لاكتشاف منهج التحليل؛ معياري أو موضوعي، الذي تبناه ابن خلدون. (٣) القانون الاقتصادي، وذلك لإثبات ما إذا كان ابن خلدون قد اكتشف قوانين اقتصادية.

جـ - علم الاقتصاد على النحو الذي يعرف به في النهج الأوروبي يتأسس على ثلاثة أبعاد. البعد المعرفي والبعد التحليلي وبعد القانون الاقتصادي.

١: البعد المعرفي

طورت أوروبا نظرية للمعرفة وجعلتها حاكمة لكل العلوم بما في ذلك علم الاقتصاد. تتأسس هذه النظرية على أن الإنسان هو مصدر المعرفة ويصل إلى هذه المعرفة بالطرق الموصلة إليها ؛ " بالعقل عند العقليين وبالحس عند التجريبيين وبالحدس عند الحدسيين وبالعقل البرجماتي عند البرجماتيين وبالتجربة الوجودية عند الوجوديين[١].

٢: البعد التحليلي

يعرف الفكر البشرى نوعين من التحليل. النوع الأول التحليل المعياري[٢] وهو الذي يتأسس فيه التحليل على قواعد أو أوامر أو تعليمات أخلاقية ويرتبط بالغيبيات. النوع الثاني التحليل الموضوعي [٣] وهو الذي لا يرتبط فيه التحليل إلا بالشيء اليقيني الثابت بالتجربة.

(*) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد.... ابن جابر ابن خلدون الاشبيلي الحضرمي، المؤرخ المالكي ولد بتونس في عام ٧٣٢هـ وتوفى بالقاهرة في عام ٨١٨هـ (١٣٣٢ -١٤٠٦م).
المرجع: إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين - أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مكتبة المثنى، بغداد، ص ٥٢٩.

(١) دكتور يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ١١٧.

(2) Normative Analysis.
(3) Positive Analysis.

علم الاقتصاد على النحو الذي نشأ فيه بأوروبا يتأسس على النوع الثاني وهو التحليل الموضوعي.

٣: القانون الاقتصادي

عندما تقوم قوانين ذات علاقة ثابتة في هذه اللحظة تتحول " المعرفة العامة " في أي تخصص من التخصصات إلى علم.وقد حدد الكلاسيك موضوع علم الاقتصاد في اكتشاف القوانين التي تحكم المتغيرات الاقتصادية [1].

هذه هي الأبعاد الثلاثة المكونة لعلم الاقتصاد على النحو الذي يقول به الأوروبيون.

د - التعرف على دور ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد يمكن أن يتم بأسلوبين:

الأسلوب الأول هو أن يكون ابن خلدون قد كتب صراحة أن علم الاقتصاد في منهجه يتأسس على أبعاد معينة. الأسلوب الثاني هو أن نحلل مقدمة ابن خلدون وذلك بهدف اكتشاف الأبعاد التي أسس عليها فكره الاقتصادي. الأسلوب الأول غير ممكن لأن ابن خلدون لم يكتب صراحة عن الأبعاد التي أسس عليها فكره الاقتصادي. بناء على هذا فإن الأسلوب الثاني هو الممكن الوحيد. في هذا الصدد يقبل علمياً أن نعتبر الأبعاد الثلاثة وهى البعد المعرفي والبعد التحليلي وبعد القانون الاقتصادي فروضاً لبحثنا عن مساهمة ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد ونختبر هذه الفروض بناء على ما قاله ابن خلدون[١٠٣]. هذا المنهج لا يفرض هذه الأبعاد على مساهمة ابن خلدون كما أنه لا يصادر وجود أبعاد أخرى.

١: البعد المعرفي

نستهدف في بحث البعد المعرفي أن نتعرف على الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصادي كما يراها ابن خلدون. ولقد استخدمنا مصطلح البعد المعرفي ولم نستخدم مصطلح نظرية المعرفة لأنه ليس من أهدافنا دراسة تفصيلية عن اكتشاف نظرية المعرفة عند ابن خلدون فهذا ليس متلائماً مع بحثنا. ثم إن نظرية المعرفة عند ابن خلدون كانت موضع دراسات كثيرة وذلك في إطار البحث عن فلسفته وموقفه من الفلاسفة.

١ -١: بعض النصوص:

---

(1) Ricardo, D., The principles of political Economy and taxation, the works and correspondence of David Ricardo, edited by Piero Sraffa, Cambridge University Press, vol. 1, pp. 5-7.

(١٠٣) سوف نعتمد في دراستنا على ما كتبه ابن خلدون في كتابه المقدمة والطبعة التي نحيل إليها تحمل البيانات التالية: مقدمة ابن خلدون، الطبعة الخامسة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م.

للتعرف على الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصادي كما يراها ابن خلدون نحلل نصوصاً من كتاب المقدمة.

النص الأول

" وجب أن نرجع (في الاجتماع) إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها.. فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفى الآخرة وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والقضاء والله يقول {أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً}. فالمقصـــــود بهم إنما هـــــو دينهم المفضي بهم إلى السعـــــادة في آخرتهم {صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض}. فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين...

لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم "..... (ص ١٩٠ ــ ١٩١).

النص الثاني

" إن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه بمعنى أنها لا تثبت إلا به فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية وذلك بعد أن تفرض فيها صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنـــــه ". (ص ٤٩٥ ــ ٤٩٦).

النص الثالث

" فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله فالموجود أوسع نطاقاً من ذلك (ويخلق مالا تعلمون). وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض ". (ص ٥١٦)

النص الرابع

" ولا تثق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله.... فإذا علمت هذا فلعل هنا ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك والله من ورائهم محيط فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك وليس ذلك بقارح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال " (ص ٤٥٩ ــ ٤٦٠).

النص الخامس

" ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوءه وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم... وقد كان الصحابة رضي الله على مثل هذه المجاهدة " (ص٤٦٩ ــ ٤٧٠).

١ -٢: تحليل النصوص لاكتشاف الطرق الموصلة إلى المعرفة

هذه مجموعة نصوص مأخوذة من كتاب المقدمة. نحاول أن نحللها وذلك لتحديد الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصادي.

أولاً: الطرق الموصلة إلى المعرفة كما تدل عليها النصوص المذكورة هي الشرع والعقل والتجربة والحدس.

ثانياً: يقطع ابن خلدون بعبارات صريحة أن هذه الطرق تعمل على ما يتعلق بالدنيا وما يتعلق بالآخرة، ما يتعلق بالعبادات وما يتعلق بالمعاملات. يدخل في ذلك المعرفة المتعلقة بالاقتصاد.

ثالثاً: تحليل النصوص المذكورة يعطى النتيجة التالية: الشرع هو الطريق الأول الموصل إلى المعرفة. ويقطع ابن خلدون بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، وأن مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم.

رابعاً: العقل هو الطريق الثاني الموصل إلى المعرفة. ويتبين من تحليل النصوص المذكورة أن ابن خلدون يرى أن العقل يصبح طريقاً للمعرفة فيما ليس فيه شرع. يقطع ابن خلدون بأن العقل غير قادر أن يصحح ما جاء به الشرع وذلك لأن في الشرع أموراً لا يقوى العقل على إدراكها.

خامساً: باعتماد الشرع والعقل طرقاً موصلة إلى المعرفة يكون ابن خلدون قد اعتبر كلاً من النقل والعقل. وقد جعل النقل حاكماً على العقل ولم يجعل العقل حاكماً على النقل. وانتقد بحدة من يسند الموجودات كلها إلى العقل.

سادساً: النصوص الخمس المذكورة ونصوص أخرى غيرها وهى كثيرة تدل على أن ابن خلدون يعتبر التجربة أحد الطرق الموصلة إلى المعروف. في هذا الصدد نشير إلى دراسة متخصصة عن هذا الموضوع عند ابن خلدون، لقد أثبتت أن النزعة التي يصطبغ بها تفكير ابن خلدون العلمي هي النزعة التجريبية، وتحت تأثير هذه النزعة ألف في التاريخ وعلم العمران، كما أرخ للعلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها مقدمته. فهو يرى أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية والحوادث الشخصية هما الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء " [١].

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي، موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، ضمن بحوث مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مرجع سابق، ص١٣٦.

سابعاً: اعتبار الحدس طريقاً من الطرق الموصلة إلى المعرفة يلزم له بعض الملاحظات التوضيحية ليجلى رأى ابن خلدون فيه وليربط بالاقتصاد.

أ - النص الخامس يدل على أن ابن خلدون يرى أن الحدس طريق من الطرق الموصلة إلى المعرفة.

ب - يضع ابن خلدون شرطاً للمجاهدة لمن يستطيع الوصول إلى المعرفة الحدسية وهى شروط إيمانية. يعنى هذا أن ابن خلدون يربط الحدس بالشرع. بناء على هذا يكون ابن خلدون ربط العقل بالشرع وأيضاً ربط الحدس بالشرع.

جـ - إثبات أن ابن خلدون اعتبر الحدس طريقاً موصلاً إلى المعرفة يجب أن يفهم في إطار رأى ابن خلدون في التصوف في هذا الصدد نعرض الآتي (٢):

- استهدف ابن خلدون أن يخلص علم الكلام من الفلسفة وكان يرى أنه ليس في المنطق غناء في التدليل على مسائل الإلهيات فإن ذلك طمع في محال، وكان يرفض الفلسفة الميتافيزيقية.
- لابن خلدون نزعة صريحة نحو التصوف ظهرت فيه في الجزء الأخير من حياته... ولكنه لا يرضى عن الصوفية رضا مطلقاً من غير قيد ولا شرط لأنه ينعى على الغلاة المتأخرين منهم خلطهم بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام.
- نظريته في التصوف قائمة على تفرقة جوهرية بين نوعين من الإدراك، إدراك للعلوم والمعارف وأساسه العقل وإدراك للأحوال النفسانية.

ثامناً: بشأن الأخذ بالمعرفة الحدسية وإثباتها لابن خلدون فإنه يثار سؤال له أهميته في إطار الحديث عن تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، وهو: هل للمعرفة الحدسية مجال في الاقتصاد ؟

نقترح عرض العناصر التالية والتي بناء عليها يمكن الإجابة على السؤال المطروح.

أ - دراسات الجدوى الاقتصادية فرع من فروع الدراسات الاقتصادية وتصنف كدراسة تنبؤية. لاشك أن الباحث في دراسات الجدوى الاقتصادية يؤسس تنبؤه على عوامل موضوعية، لكن بجانب هذه العوامل الموضوعية فإن هناك مساحة للحدس، ومساحة الحدس تتسع وتضيق لاعتبارات كثيرة.

---

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤١ ــ ١٤٣.

ب - السياسات الاقتصادية فرع من فروع الدراسات الاقتصادية وعندما تقرر الدولة الأخذ بسياسة اقتصادية معينة فإن هذا يكون بناء على اعتبار عوامل موضوعية لكن للحدس دوره.

جـ - التخطيط الاقتصادي فرع من فروع الدراسات الاقتصادية، وتؤسس الخطة الاقتصادية على اعتبارات موضوعية لكن أيضاً في هذا المجال فإن للحدس دوره.

د - أشهر نظرية اقتصادية ولدت في القرن العشرين هي نظرية كينز التي اكتملت في كتابه المنشور عام ١٩٣٦. أدخل كينز العامل النفسي في التحليل الاقتصادي ونحيل إلى ما كتبه عن دوافع الطلب على النقود (السيولة) ومعدل الفائدة والاستثمار[1]. لا يمكن اعتبار العامل النفسي شيئاً آخر غير الحدس.

هذه هي العناصر الأربعة التي نعرضها كإجابة على سؤال: هل للمعرفة الحدسية مجال في الاقتصاد ؟ بناء على ما عرض نستطيع أن نعطى النتيجة التالية: الاقتصاديون يعملون العامل النفسي في القرار الاقتصادي والتحليل الاقتصادي. بعبارة أخرى الاقتصاديون يعملون المعرفة الحدسية في الموضوع الاقتصادي.

٢: البعد التحليلي

التحليل المقصود بالحديث ليس النوع المعروف في النظرية الاقتصادية وإنما هو نوع يعمل على مستوى معرفي سابق على هذه المرحلة.

خضع الاقتصاد لمنهجين في التحليل. الأول المنهج المعياري ؛ وفيه يتأسس التحليل على ما يجب أن يكون وله ارتباطه بالقيم وبالغيبيات. الثاني المنهج الموضوعي ويتأسس التحليل فيه على ما هو كائن، ولا يرتبط إلا بالشيء اليقيني الثابت بالتجربة.

موضوع هذه الفقرة تحديد هوية أو طبيعة منهج التحليل في الاقتصاد الخلدوني وذلك باستقراء نصوص في كتاب المقدمة. النصوص الخمسة التي درست في البعد المعرفي صالحة للبحث فيها عن البعد التحليلي والسبب في ذلك هو الارتباط العضوي القائم بين البعد المعرفي والبعد التحليلي، إن كلا منهما يعمل على الضبط المعرفي للذهنية التي تتعامل مع الموضوع الاقتصادي. وسوف نضيف إلى هذه النصوص الخمسة نصاً سادساً:

---

(١) راجع كتاب كينز وعنوانه:

Keynes, J.M., General theory of Employment, interest, and Money.

وكينز: اقتصادي إنجليزي ولد ١٨٨٣ ومات في ١٩٤٦.

٢ -١: النص:

النص السادس

"... وأما الأخبار عن الواقعات فلابد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى الذي هو العمران ونميز بين ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به ومالا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا مانحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا وهو علم مستقل بنفسه " فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً " (ص ٣٧ ــ ٣٨).

٢ -٢: تحليل النصوص لاكتشاف المنهج التحليلي الخلدوني:

مجموعة النصوص الستة المذكورة تحدد المنهج التحليلي في الاقتصاد الخلدوني. يتبين هذا من المناقشة التالية:

٢ -٢ -١: يعتمد ابن خلدون التجربة وسيلة للمعرفة. يعنى ذلك أنه يعتمد المنهج الذي يتأسس على تحليل ما هو قائم. نص ابن خلدون: " القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى الذي هو العمران". يدل هذا النص أن النهج الخلدوني في التحليل مؤسس على النظر فيما هو قائم.

٢ -٢ -٢: نقد الدكتور طه حسين لمنهج التحليل عند ابن خلدون يعتبر من أشهر الآراء التي قيلت. إنه يرى " أن ابن خلدون نشط لدراسة المجتمع لينقى به التاريخ من الشوائب والأغلاط ومثل هذا الهدف المعياري يتنافى مع المنهج العلمي السليم ". وقد رد الأستاذ ساطع الحصري على نقد طه حسين بالآتي: " في الواقع أن ابن خلدون فكر في علم العمران خلال أبحاثه التاريخية ودون مسائل هذا العلم عندما تهيأ لكتابة التاريخ... غير أن ذلك لا يبرر القول بأن ابن خلدون جعل علم العمران تابعاً للتاريخ... إن علم العمران مستقل بنفسه. كما أنه جمع مباحث هذا العلم في كتاب خاص منفصل عن مباحث التاريخ الأصلية "

[1].هذا رد الأستاذ ساطع الحصري على نقد الدكتور طه حسين، ونضيف إليه أن النص السادس صريح في تحديد النهج التحليلي عند ابن خلدون في علم العمران وقد ذكر هذا العلم تصريحاً وذلك في سياق تحديد نهجه التحليلي وأنه قائم على النظر في الواقع ؛ أي فيما هو كائن.

٢ -٢ -٣: النص الأول الذي ذكر عند مناقشة البعد المعرفي يقول فيه ابن خلدون "... وإذا كانت (القوانين) مفروضة من الله بشارع يقرها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة ". يدل هذا النص على أن ابن خلدون يعتبر الشرع (أي النقل) طريقاً (أو هو الطريق الأول) للمعرفة. من المعروف أن المعرفة النقلية معرفة معيارية. بثبوت هذا فإنه قد يظن أن ذلك ينقض موضوعية أو علمية ابن خلدون. المعرفة النقلية وعلاقتها بالمعيارية والموضوعية قضية في ذاتها وهى قضية في إطار دراسة ابن خلدون.

ابن خلدون يعتبر الشرع (النقل) الطريق الأول للمعرفة، هذا ثابت له ثبوتاً يقينياً. ابن خلدون نظر في العمران البشرى أي الواقع وحلله موضوعياً ؛ هذا ثابت له أيضاً. ابن خلدون حكم على انحرافات الواقع بمعيار الشرع هذا ثابت له أيضاً. هذه الثوابت الثلاثة تجعل تحليل ابن خلدون من حيث المعيارية والوضعية ذو طبيعة خاصة. إنه أعمل المعيارية حيث يجب أن تعمل وأعمل الموضوعية في مجالها العلمي الذي يمكن أن تعمل فيه. إن هذا أحد مظاهر تفوق الفكر الخلدوني وذلك إذا قورن بما جرى عليه الأمر في الفكر الاقتصادي الأوروبي. لقد أعمل الأوروبيون المعيارية إعمالاً كاملاً في القرون المسماة بالعصور الوسطى عندهم وأعملوا الموضوعية منذ القرن الثامن عشر. وهم في كلا الأمرين أخطأوا منهجياً.

٢ -٢ -٤: النتيجة التي ننتهي إليها بناء على المناقشة السابقة أن ابن خلدون أعمل كلاً من منهج التحليل المعياري ومنهج التحليل الموضوعي، وقد أعمل كلا المنهجين بطريقة لا تنفى عن مساهمته صفة العلمية. أعمل ابن خلدون المنهج الموضوعي في رصد وتحليل الظاهرة الاقتصادية أو المتغير الاقتصادي. وعندما عمل ذلك كان في نطاق علم الاقتصاد. بالنسبة للمنهج المعياري فإنه أعمله عند إعطاء حكم (قيمي) على السلوك الاقتصادي للفرد أو للدولة. وعندما عمل ذلك كان في نطاق المذهب الاقتصادي أو النظام الاقتصادي. إن هذا يعنى أن ابن خلدون له مساهمته في علم الاقتصاد وله مساهمته في المذهب والنظام الاقتصادي.

---

(١) انظر في تفصيل الاعتراض والرد عليه:
دكتور محمد عبد المنعم نور، ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي، مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١١٥ ــ ١١٦.

٢ -٢ -٥: بصدد مناقشة المعيارية والموضوعية عند ابن خلدون نرى أن نعرض رأياً في قضية المعرفة النقلية والتحليل المعياري والتحليل الموضوعي. وهذه القضية قد تناقش تحت عنوان المعرفة الشرعية والعلمية، أو تحت عنوان المعيارية والعلمية.

الرأي الذي نعتقد فيه أن المعرفة الشرعية، وبمصطلح آخر أن المعرفة النقلية يقوم في نطاقها كلاً من التحليل المعياري والتحليل الموضوعي. لا يوجد خلاف في الرأي حول الارتباط الموجب بين المعرفة النقلية والتحليل المعياري. بناء على هذا فإن المطلوب إثباته هو وجود تحليل موضوعي في إطار المعرفة النقلية. المعرفة الشرعية أي النقلية تتضمن حكماً قيمياً، هذه مسألة لا خلاف حولها. الحكم الشرعي أي النقلي ينشئ واقعاً اقتصادياً، وهذه مسألة لا خلاف عليها. رصد هذا الواقع الاقتصادي وتحليله لاكتشاف الارتباطات القائمة بين عناصره وكذلك للتنبؤ بالتطورات المحتملة لهذا الواقع ؛ هذه العملية كلها هي ما تسمى التحليل الموضوعي. وهذا التحليل يشبع كل شروط الحياد اللازمة للعلمية ؛ أي لقيام علم. وفى دراستنا يكون هذا العلم هو علم الاقتصاد.

إعطاء مثال لتوضيح الرأي الذي عرضناه تكون له فائدته. نأخذ الزكاة كمثال. الزكاة على النحو الذي شرعت به في الإسلام لها أحكامها، هذه الأحكام تتضمن قيماً وهذا أمر لا خلاف فيه. تطبيق أحكام الزكاة ينشئ واقعاً اقتصادياً تكون فيه المتغيرات الاقتصادية على طبيعة معينة مثل الاستهلاك والادخار والاستثمار. رصد هذه المتغيرات الاقتصادية وتحليلها بحيدة كاملة هو ما يسمى المنهج الموضوعي.

٣: القانون الاقتصادي

يعتقد أن علم الاقتصاد قام عندما وجدت فيه قوانين اقتصادية. علم الاقتصاد بهذا يخضع لما تخضع له العلوم الأخرى. فإن العلم ــ على نحو عام ــ يستهدف استخلاص القوانين التي تفسر الظواهر والمتغيرات الداخلة في نطاقه، ويصل إلى ذلك بعملية استقراء، وهو الحكم على كل بما حكم به على جزئيات تندرج تحت تلك الكل[١].

العملية العلمية تتأسس على ملاحظة والملاحظة تنتقل إلى فرض، ويختبر الفرض فإذا ثبتت صحته أصبح قانوناً.

---

(١) دكتور عبد المنعـــم عبد العزيـــز المليجي، أساليب التفكير، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ١١٥.

في الفقرات التالية نحاول أن نتبع موضوع القانون في الفكر الخلدوني. ثبوت ذلك لابن خلدون يعتبر خطوة حاسمة في إقامة الدليل على أن ابن خلدون قد أسس علم الاقتصاد.

٣ -١: بعض النصوص:

النص السابع

كتب ابن خلدون تحت عنوان الفصل الرابع والثلاثون في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها:

" والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر ولا تصير بالجملة إلى المطابقة وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة فتطلب مطابقة ما في الخارج لها عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج فهم معتادون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها " (ص ٥٤٢).

النص الثامن

كتب ابن خلدون الفصل الرابع عشر تحت عنوان: في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص.

"... فهذا عمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع. ولهذا يجرى على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه. فاعتبره واتخذ منه قانوناً ". (ص ١٧١).

٣ -٢: تحليل النصوص للتعرف على اكتشاف ابن خلدون للقانون الاقتصادي:

تحليل النصوص الثمانية المذكورة يكشف عن رأى ابن خلدون بالنسبة لموضوع هذه الفقرة وهو القانون الاقتصادي وذلك على النحو الذي تظهره المناقشة التالية:

٣ -٢ -١: في النص الثامن يذكر ابن خلدون صراحة أن العمران البشرى يخضع لقانون، وفى النص السادس يذكر أن غرضه من تأليف كتابه هو علم العمران، وقد استخدم مصطلح علم: " وهو علم مستقل بنفسه ". ربط النصوص معاً يعطى النتيجة التالية: علم العمران قائم على قوانين. هذه النتيجة ليست مستنبطة من مضمون ما كتبه ابن خلدون وإنما هي مأخوذة من صريح عباراته.

٣ -٢ -٢: علم العمران الذي استهدفه ابن خلدون بالكتابة يشمل ما يتعلق بالسياسة وما يتعلق بالاقتصاد وغير ذلك من العلوم. يترتب على ذلك نتيجة هي: أن علم الاقتصاد عند ابن خلدون يتأسس على قوانين. بثبوت ذلك لابن خلدون فإنه يكون أول مفكر قال صراحة أن علم الاقتصاد قائم على قوانين. في هذا الصدد نذكر أن الفكر الأوروبي يقرر أن الأفكار الاقتصادية العامة تحولت إلى علم اقتصاد عندما اكتشفت القوانين الاقتصادية. بالعمل وفق المنطق الأوروبي يكون ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد.

٣ -٢ -٣: بصدد الحديث عن القانون عند ابن خلدون نشير إلى أنه استخدم ثلاثة مصطلحات: السنة الإلهية والقانون والقاعدة، وكل واحد من هذه الثلاثة له مجاله الذي يعمل فيه القانون. يعمل في الوقائع التي يكون للإنسان تأثير فيها وذلك بأعمالها أو إهمالها.

٣ -٢ -٤: يحدد النص السابع خصائص القانون عند ابن خلدون. إن خاصيته الأساسية هي التعميم. يترتب على هذا أن القوانين الاقتصادية التي اكتشفها ابن خلدون تتمتع بخاصية التعميم. هذا بالضبط هو ما يقال في علم الاقتصاد الأوروبي عن القوانين الاقتصادية وأنها تعمل بدون التأثر بالمكان أو الزمان.

٣ -٢ -٥: موضوع القانون عند ابن خلدون هو التفسير. النص السابع يحدد ذلك تحديداً واضحاً. بثبوت ذلك لابن خلدون فإنه يكون قد كتب عن قوانين اقتصادية تعمل على تفسير الواقع. عن هذه الفكرة نذكر أن الفكر الأوروبي قائم على أن موضوع علم الاقتصاد هو التفسير. ابن خلدون له فضل الريادة بهذه الفكرة.

٣ -٢ -٦: فائدة القانون عند ابن خلدون يحددها النص السادس. القانون معيار للصدق والصواب، معيار لتمييز الحق من الباطل.

٣ -٢ -٧: حيث إن القانون عند ابن خلدون معيار لتمييز الحق من الباطل فإنه تكون له مرجعية. بشأن المرجعية فإن تحليل مضمون النصوص المذكورة ونصوص غيرها يعطى

النتيجة التالية: القانون له مرجعيته بالنسبة للماضي والحاضر. ولم يسحب ابن خلدون مرجعية القانون إلى المستقبل، والسبب في ذلك هو إيمانه بأن الغيب لله يجريه وفق إرادته.

٣ -٢ -٨: اكتشف ابن خلدون قوانين اقتصادية متعددة. ومن تحليلنا للقوانين الاقتصادية التي اكتشفها يتبين أنها يمكن أن تصنف في مجموعتين رئيسيتين. المجموعة الأولى تتضمن قوانين تعمل على تفسير نقل المجتمع من حالة إلى حالة أخرى، أو من مرحلة إلى مرحلة. المجموعة الثانية تتضمن قوانين تعمل على تفسير متغيرات اقتصادية معينة. من أمثلة النوع الأول القانون المفسر لعلاقة العمران بالصنائع والقانون المفسر لعلاقة العمران بالعلم والتعليم. ومن أمثلة النوع الثاني القوانين المفسرة للأثمان والمتضمنة في نظرية القيمة عند ابن خلدون.

نتيجة البحث عن تأسيس ابن خلدون لعلم الاقتصاد

علم الاقتصاد على النحو الذي يعرضه الفكر الأوروبي علم تفسيري ؛ يفسر الواقع الاقتصادي بقوانين اقتصادية اكتشفها الاقتصاديون خلال مسيرة هذا العلم. علم الاقتصاد بهذا المعنى يكون ابن خلدون هو المؤسس له.

في علم الاقتصاد لا ينبغي أن نقف عند موضوع القوانين الاقتصادية التي بها أعلن بها مولد العلم وإنما علم الاقتصاد تكمن فيه وتعمل عليه نظرية معرفة ومنهج تحليلي. الاقتصاديون يتكلمون صراحة عن القوانين الاقتصادية ولكنهم لا يناقشون البعد المعرفي والبعد التحليلي. عدم مناقشتهما لا تدل بحال من الأحوال على عدم وجودهما.

المناقشة السابقة أثبتت أن ابن خلدون له رأى محدد في البعد المعرفي وله رأى محدد في المنهج التحليلي. والآراء الاقتصادية التي قال بها ابن خلدون كانت في الإطار المعرفي والنهج التحليلي الذي كتب عنه.

النتيجة العامة هي أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد بأبعاده المعرفية والمنهجية التحليلية والقوانين الاقتصادية. وابن خلدون وهو الفقيه المسلم والقاضي الذي كان يتولى القضاء والفتيا باسم الإسلام جاءت آرائه وتحليلاته في إطار ما جاءت به الشريعة الإسلامية بأبعادها الثلاثة: العقيدة والفقه والأخلاق..

يترتب على النتيجة السابقة نتيجة أخرى هي أن علم الاقتصاد اكتمل مولده في تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، وذلك بفارق زمني مقداره أربعة قرون سابقة على التاريخ الذي يقول به الأوروبيون من أنه ولد مع آدم سميث في الربع الأخير من القرن الثامن عشر.

النتيجة العامة: أثبتت المناقشة التي تضمنها البحث صحة فرضية البحث وهى: ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد.

٤ - أمثلة لقوانين ونظريات اقتصادية خلدونية

تقديم:

أ - عند سماع القول إن ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد فإن المعنى القريب الذي يتبادر إلى الذهن يتعلق بمساهمته في القوانين والنظريات الاقتصادية. السبب في ذلك أن الاستخدام الحديث لمصطلح علم الاقتصاد ينصرف إلى ما يتعلق بالقوانين والنظريات الاقتصادية. أما ما يتعلق بالأبعاد المعرفية أو المنهجية التحليلية فإنها مع أنها داخلة في الاقتصاد بل مؤسس عليها إلا أنها عناصر مضمرة وليست مظهرة.

ب - تعلق الذهن بالقوانين والنظريات الاقتصادية عند سماعه لمصطلح علم الاقتصاد لعله يقدم سبباً لأهمية بحث موضوع هذه الفقرة وهو المساهمة الخلدونية في القوانين والنظريات الاقتصادية. سوف نحاول التعرف على هذه المساهمة باستقراء نصوص مما كتبه ابن خلدون في كتابه المقدمة. وسوف نقوم بالمقارنة بين المساهمة الخلدونية والمساهمة الأوروبية، وهذا الأمر نعتبره جزءاً أساسياً لأنه يبين لمن الريادة أو السبق في الأفكار موضع المقارنة. تحديد الريادة أو السبق هدف موضوعي وليس شكلياً.

جـ - قبل عرض القوانين الخلدونية في الاقتصاد من المفيد أن نشير إلى أن القوانين المعروفة في علم الاقتصاد لها صياغتها الفنية ؛ قد تصاغ نظرياً على نحو معين، فقد توضع في صيغة رياضية، أو يعبر عنها بيانياً. لا نتوقع مثل هذه الصياغات الحديثة عند ابن خلدون وإنما نتوقع تأصيله لعلاقات وارتباطات بين ظواهر اقتصادية أو متغيرات اقتصادية بحيث يفهم منها أو يستنبط منها أو يؤسس عليها قانون.

د - إذا كان ابن خلدون لم يضع العلاقات الارتباطية التي كتب عنها في صياغة من الصياغات التي تكتب بها القوانين الحديثة فإن هذا لا يقلل من مساهمته في هذا المجال. إن الصياغات تتطور مع تطور العلم. والتعبيرات المعقدة أو الصياغات المعقدة فنياً إنما هي من خصائص المراحل المتقدمة في العلم وليست من خصائص مرحلة تأسيس العلم.

المعنى الذي نشير إليه يمكن أن يوضح على نحو أحسن بالإشارة إلى آدم سميث. الذي يعتبره الأوروبيون مؤسس علم الاقتصاد، ومع ذلك لا نجد عنده صياغات فنية معقدة عن الموضوعات التي كتب عنها. الاقتصاديون الذين كتبوا عنه هم الذين وضعوا فكرته في صياغة فنية معقدة ؛ سواء أكانت صياغـــة رياضيـــة أم صياغة بيانية.

٤ - ١: نظرية القيمة / العمل أساس القيمة

٤ - ١ - ١: نظرية القيمة من الموضوعات الاقتصادية المتفق على أن لابن خلدون مساهمة فيها. كتب ابن خلدون عن هذا الموضوع في فصل بعنوان: في حقيقة الرزق والكسب وشرحهما وأن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية (ص ٣٨٠ ــ ٣٨٢). سوف نقتبس من هذا الفصل الفقرات التي تتعلق بموضوع القيمة.

النص

إعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشده إلى كبره والله الغنى وأنتم الفقراء والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال **{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا}** [البقرة/٢٩] وكثير من شواهده ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل اللَّه له من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر بعوض وما آتاه الله منها الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل فلابد في الرزق من سعى وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه قال تعالى **{فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ}** [العنكبوت/١٧] والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه فالكل من عند الله فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول. فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد القنية إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر وإن كان من غير الصنائع فلابد من قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس (من صفحات ٣٨٠ ــ ٣٨٢).

تحليل النص السابق لخدمة موضوع القيمة يفيد ما يلي:

- يبدأ ابن خلدون كتابته عن الرزق والكسب بتقرير أن الموارد الاقتصادية التي خلقها اللَّه سبحانه وتعالى مشتركة بين الناس جميعاً. وأن ما يدخل منها في ملكية شخص معين وهى ملكية استخلاف، لا تكون إلا بعمل يبذله الشخص، وما يمتلكه الشخص لا يؤخذ منه إلا بعوض.

- المورد الاقتصادي لا يصبح صالحاً للانتفاع به إلا بعمل يبذله الإنسان "... فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول ".

- تحليل النص يفيد أن ابن خلدون عرف نوعى القيمة وهما قيمة الاستعمال[١] وقيمة المبادلة[٢]. الأولى تعنى المنفعة التي تعطيها سلعة ما لحائزها، أما الثانية فتعنى قدرة سلعة ما في مقابل السلع الأخرى. هذا القول بأن ابن خلدون عرف نوعى القيمـــــة يستدل عليه بأنه تكلم عن الذهـــب والفضة " قيمة لكل متمول " ؛ أي ثمـــــن، وتكلم عن المبادلة. وتكلم عن الانتفاع بالسلعة.

- بعد مناقشة العمـــل والكســـب وغيرهما يصـــــل ابن خلدون للنتيجة التاليـــة: " فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل ". هذه الفقرة هي التي يستدل بها على أن ابن خلدون يرى أن العمل هو أساس القيمة.

- مواصلة تحليل النص السابق تفيد أن ابن خلدون لا يرى أن العمل هو المصدر الوحيد للقيمة. لقد كتب: " فلابد من قيمة ذلك المفاد من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت ". إن هذا يعنى أن رأى ابن خلدون هو أن العمل أساس القيمة، وليس رأيه هو: العمل هو المحدد الوحيد للقيمة.

٤ - ١ - ٢: في موضوع العمل والقيمة تكون المقارنة بين مساهمة ابن خلدون ومساهمة المفكرين الأوروبيين ثرية في عناصرها. هذه بعض عناصر المقارنـــة.

- يمكن القول أن موضوع القيمة شغل حيزاً واسعاً في الكتابات التي ولد بها علم الاقتصاد في أوروبا، ونعنى بها كتابة آدم سميث ومن بعده ريكاردو. آدم سميث في مؤلفه ثروة الشعوب يفرد ثلاث فقرات مستقلة لموضوع القيمة وهى الخامسة والسادسة والسابعة[١]. وهو يرى أن قيمة السلعة تتحدد بالعمل. ريكاردو الذي تسلم إرث الاقتصاد الكلاسيكي من سميث عمل على حل المشكلة التي ترك عليها سميث موضوع القيمة وهى: هل تتحدد القيمة

---

(1) Use value.
(2) Exchange value.

(١) انظر:

Smith, A. An, Inquiry into the Nature and Causes of the Weath of Nations, op. cit , pp. 133 - 166.

حسب كمية العمل أو حسب قيمة العمل. وقد انتهى إلى الآتي: أن القيمة تتحد حسب كمية العمل[٢].

- كارل ماركس جعل لموضوع القيمة صبغة مذهبية، وقد ربط القيمة بموضوع فائض القيمة، وربط ذلك بالاستغلال الذي يقع في النظام الرأسمالي من الطبقة البورجوازية على طبقة العمال. عند ماركس العمل هو المحـــــدد الوحيـــــد للقيمة[٣].

نستنتج مما سبق أن موضوع القيمة كان موضوعاً رئيسياً مع ولادة الاقتصاديين اللذين ينقسم إليهما الاقتصاد الأوروبي وهما الاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد الاشتراكي. هذا جزء من النتيجة، وجزء آخر إن الاقتصاديين الذين ولد على أيديهم علم الاقتصاد الأوروبي بفرعيه الرأسمالي والاشتراكي بدأوا الكتابة في موضوع القيمة من الفكرة التي قال بها ابن خلدون، جزء ثالث في النتيجة أن ابن خلدون سابق بآرائه بأكثر من أربعة قرون، جزء رابع في النتيجة وقد لا يكون الأخير هو أن ابن خلدون كان واضحاً عنده أن العمل هو أساس القيمة ولم يقل أن العمـــــل هو المحدد الوحيد للقيمة. وهذا الأمر لم يصل إليه الفكر الاقتصادي الأوروبي في بداية عمله على هذا الموضوع وإنما بعد مساهمات متعددة.

٤ - ٢: الحافز الاقتصادي في الفكر الخلدوني / الحافز الشخصي

٤ - ٢ - ١: تعريف

يعتبر الحافز الاقتصادي هو المحرك في الاقتصاد الرأسمالي. آدم سميث يترجم الحافز الاقتصادي إلى اليد الخفية[١]، وتعنى أن الشخص يكون مقادا بواسطة يد خفية تحفزه للتقدم والرقى. يظهر الحافز الاقتصادي في فكرة الرجل الاقتصادي، ويعنى به الاقتصاديون ذلك الطيف الشاحب لمخلوق يسير إلى حيث يوجهه مخه، تلك الآلة التي تتولى عمليات الجمع والطرح[٢]. شومبيتر يلخص اقتصاد المدرسة الكلاسيكية[٣] في العبارة الآتية: المصلحة الخاصة هي نظام القانون ا لطبيعي. هذه العبارة تعتبر أيضاً ترجمة للحافز الاقتصادي.

---

(2) Ricardo, D., the Principles of Political Economy and Taxation, The Work and Correspondance of David Ricardo, Edite by Piero Srafa, Cambridge University Press, vol. 1, p. 11.

(3) Loucks, W., Comprative Economics Systems, sixth edition, New York, Haruper Row, 1964, pp. 97, 98.

(1) Invisible hand.

(٢) روبرت هيلبرونر، قادة الفكر الاقتصادي، ترجمة دكتور راشد البراوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣، ص ٥٩.

٤ - ٢ - ٢: ابن خلدون والحافز الاقتصادي

آراء ابن خلدون في الاقتصاد تنتمي إلى مذهب الحرية الاقتصادية. هذا بدوره يجعل الفكر الخلدوني مرتبطاً بفكرة الحافز الاقتصادي. ويعتبر هذا من قبيل الربط العام. بجانب هذا الربط العام فإننا سنعرض بعض فقرات مما كتبه ابن خلدون بهدف اكتشاف شيء مفصل عن الحافز في آرائه الاقتصادية.

- في معرض كتابة ابن خلدون عن الآثار الاقتصادية السلبية للمكوس كتب ما يلي:

" فتكسد الأسواق لفساد الآمال " ص ٢٨٠ ــ ٢٨١. عبارة فساد الآمال مساوية لعبارة ضعف الحافز الاقتصادي.

- عند كتابته عن الآثار الاقتصادية السلبية لتدخل الدولة في الأسواق كتب ما يلي:

" ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي " ص ٢٨٢. قبض الآمال عن السعي تترجم إلى ضعف الحافــز الاقتصادي.

- عند كتابة ابن خلدون عن أن الظلم مؤذن بخراب العمران كتب ما يلي:

" اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعى الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وانذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت أمصاره واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة " ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧.

---

(٣) المدرسة الكلاسيكية ما يتعلق التي بدأت بها المدارس الاقتصادية، وعلم الاقتصاد ولد معها. وكانت لها السيطرة في علم الاقتصاد في الربع الأخير من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر ومن روادها آدم سميث وديفيد ريكاردو.

هذا الذي كتبه ابن خلدون يعتبر من أدق ما قيل عن الحافز الاقتصادي وعن الآثار الاقتصادية المرتبطة به. إن ابن خلدون لم يقف بالآثار المرتبطة بالحافز عند الآثار الاقتصادية وإنما مد هذه الآثار إلى حياة المجتمع كله سياسيـــة واقتصادية وغيرهـــــا(١).

٤ - ٢ - ٣: بين الفكر الخلدوني والفكر الأوروبي في موضوع الحافز

من المسلمات في الفكر الأوروبي اعتبار مساهمة آدم سميث في موضوع الحافز الاقتصادي أولى المساهمات وأهمها. إن الفكر الأوروبي يجعل من أسباب أبوة آدم سميث لعلم الاقتصاد المساهمة التي قدمها عن الحافز الاقتصادي. ولا يقف الفكر الأوروبي بأهمية ما قاله آدم سميث عن الحافز عند الجانب الأكاديمي بل يمده إلى الجانب التطبيقي. هذا ايريك رول ومساهمته في كتابة تاريخ الفكر الاقتصادي معروفة يقول عن سميث: إنه رجع صدى لرجال الصناعة الذين كانوا ضد أي نوع من القيود في الأسواق....... وأن سميث مثل مصالح الطبقة الفردية(١). هكذا يربط ما قاله سميث عن الحافز الاقتصادي بالواقع أو الجانب التطبيقي.

الفكرة المحورية للحافز التي يدور عليها فكر آدم سميث توجد عند ابن خلدون. إن التشابه بين عرض سميث وعرض ابن خلدون شديد الوضوح. بل قد لا يكون من قبيل المبالغة القول بأن آدم سميث لو كتب فكرته باللغة العربية لجاءت مطابقة لما كتبه ابن خلدون.

كتاب ابن خلدون يسبق كتاب سميث بأكثر من ثلاثة قرون. وعلى ذلك فإن الريادة التاريخية في موضوع الحافز الاقتصادي تعقد لابن خلدون. واستطراداً فإنه إذا كانت الأبوة لعلم الاقتصاد من أسباب القول بها ما جاء عن الحافز فإن هذه الأبوة تكون لابن خلدون.

٤ - ٣: دورة الدخل القومي في الفكر لخلدوني

٤ - ٣ - ١: تعريف دورة الدخل القومي

يقسم الاقتصاد إلى فرعين ؛ الفرع الأول الاقتصاد الجزئي وقد يقال عنه وحدوي، وهذا نسبة إلى وحدة التحليل، المعتبرة في هذا الفرع وهى الوحدة المتناهية في الصغر وهو الفرد. الفرع الثاني الاقتصاد الكلى ويعمل على اقتصاد المجتمع ككل. في هذا الفرع الأخير تكون وحدة التحليل الدخل القومي والناتج القومي والإنفاق القومي والاستهلاك والادخار والاستثمار وكل هذا على المستوى الكلى.

---

(١) دور الحافز على هذا النحو في الفكر الاقتصادي الخلدوني يباعد كلية بينه وبين الاقتصاد الاشتراكي، وهى المحاولة التي حاولها بعض أنصار التفسير المادي.

(1) Rolle, E. A History of Economic Thought, Faber & Faber, LTD, , pp. 150 - 151.

دورة الدخل القومي تقع في نطاق الاقتصاد الكلى. في معناها العام تعنى دورة الدخل القومي تحديد مسارات الدخل القومي بين القطاع العائلي والقطاع الحكومي، بين الاستهلاك والادخار وغير ذلك مما هو معروف في دراسات الاقتصاد الكلى وكذلك دراسات الحسابات القومية. شأن كل فروع الاقتصاد، فإن دراسات الاقتصاد الكلى ومعها دراسات دورة الدخل القومي قد حدث فيها تقدم واسع.

لم يستخدم ابن خلدون مصطلح دورة الدخل القومي إلا أن ما كتبه تضمن أفكاراً متقدمة عن هذا الموضوع. كتب فصلاً بعنوان في ضرب المكوس في أواخر الدولة (ص ٢٨٠ ــ ٢٨١) وقد تضمن هذا الفصل أفكاراً اقتصادية متقدمة عن دورة الدخل القومي بين القطاع العائلي والقطاع الحكومي، وإن لم يستخدم ابن خلدون هذا المصطلح. من الأفكار الاقتصادية التي قال بها حدوث الكساد بسبب زيادة تحويلات الدخل من القطاع العائلي إلى القطاع الحكومي.

في فصل آخر بعنوان في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية (ص ٢٨١ ــ ٢٨٣) كتب ابن خلدون أفكاراً اقتصادية تتعلق بدورة الدخل القومي. فقد كتب عن الإنفاق الاستثماري وأثره على الناتج القومي ومما كتبه: " فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات وكان فيها تلاف أحوالهم " (ص ٢٨٢).

في فصل بعنوان في أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة (ص ٢٨٣ ــ ٢٨٦) كتب أيضاً ابن خلدون عن الإنفاق الاستثماري في القطاع العائلي والإنفاق الاستهلاكي في القطاع الحكومي وأثر ذلك على حجم الناتج القومي.

في فصـــــل بعنـــــوان في أن نقـــــص العطـــــاء من السلطـــــان نقـــــص في الجبايـــــة (ص٢٨٦) وقع ابن خلدون على فكرة اقتصادية متقدمة وهى الأثر السلبي للاكتناز على الناتج القومي وبالتالي الدخل القومي. والفكرة التي عمل عليها ابن خلدون هي تسرب جزء من الدخل القومي (أي اكتنازه) في القطاع الحكومي.

هذه مجرد أمثلة لما كتبه ابن خلدون من أفكار اقتصادية يمكن من جمعها وتحليلها اكتشاف نموذج لدورة الدخل القومي في الفكر الخلدوني.

٤ - ٣ - ٢: مقارنة بين مساهمة ابن خلدون والمساهمة الأوروبية

يرجع الفكر الأوروبي دراسة دورة الدخل القومي إلى فرانسوا كيناي[١]. بكتابه المشهور وعنوانه " الجدول الاقتصادي "[٢] في هذا الكتاب عرض كيناي دورة المنتج أتصافى

---

(١) فرانسوا كيناي Fransçois Quesnay (١٦٩٤ - ١٧٧٤) وهو من مؤسسي مدرسة الطبعيين، وهى مدرسة اقتصادية تركز ظهورها في الفترة ١٧٥٠ - ١٧٧٥.

(2) Le Tableau Economique

بين طبقات المجتمع المختلفة. اعتبر ميرابو كتاب كيناى أهم ما قدمه الفكر البشرى في موضوعه، بل اعتبر ما جاء به مساوياً لاختراع الكتابة واختراع النقود[1].

يتضمن كتاب كيناي كثيراً من الأفكار التي تتشابه مع لقومي ابن خلدون في كتابه المقدمة ومن ذلك تقسيم الدخل بين الطبقات المتسلمة له ؛ عند كيناي: المزارعون والملاك والطبقة العقيمة وعند ابن خلدون القطاع العائلي والقطاع الحكومي.

بعض المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون ظهرت عند كيناي. من ذلك مصطلح ابن خلدون معاش طبيعي وغير طبيعي ويظهر عند كيناي نشاط طبيعي وغير طبيعي.

كتاب المقدمة لابن خلدون سابق على كتاب كيناي بحوالي ثلاث قرون. وهذا يجعل لابن خلدون الريادة التاريخية في موضوع دورة الدخل القومي. لابن خلدون ريادة موضوعية ؛ إن حسابات الدخل القومي في الدراسات الاقتصادية الحالية تستخدم مصطلحات أقرب لمصطلحات ابن خلدون عن مصطلحات كيناي.

---

(١) ميرابو Mirabau اقتصادي فرنسي ولد في ١٧١٥ ومات في ١٧٨٩ من مفكري مدرسة الطبيعيين.

ببليوجرافيا شارحة
للدراسات العربية والمترجمة والأجنبية عن
المفكر العربى: عبد الرحمن ابن خلدون

أ.د. مصطفى مرتضى

مقدمة حول: قواعد ومصادر المنهج الخلدونى

إن المهتم بالبحث والدراسة في فكر المفكر العربى عبد الرحمن ابن خلـــدون، لابـــد وأنه قد استوفى الكثير من البيانات عن حياة هذا العالم الجليل، ونحن في هذا المقـــام، لـــن نثقل على القارىء بسرد تفاصيل حياته، ولكننا نقدم له أهم المحطات التاريخية الهامة.والتى أثرت بشكل مباشر في تكوينه الفكرى والعقلى، فلكل محطة آثارها الفكرية وأيضاً انتاجهـــا المتميز عند ابن خلدون، وتأسس هذه الورقة الموجزة عن حياة ابن خلدون علـــى منظـــور سوسيولوجيا المعرفة، ومنظور علم النفس الاجتماعى. وكذلك طرح أهم معالم المنهج عنـــد ابن خلدون وكذلك مصادره المعرفية والفكرية.

(١) أسرة ابن خلدون

ينتمي عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، إلى أسرة "بنى خلدون" التي تتعدد أصولها إلى منطقة حضر موت بالجزيرة العربية، وقد استقرت هذه الأسرة بعد فتح المسلمين للأندلس في مدينة إشبيلية، واشتغل أفرادها بالسياسة والعلم والأدب، وأصبحت من كبرى الأسر الارستقراطية في إشبيلية. واحتلت الكثير من المناصب السياسية والإدارية العليا هناك. وبعد سقوط إشبيلية عام ١٢٤٨م هاجر "بنو خلدون" إلى سبته بالمغرب، ولم يكن صعباً عليهم أن يواصلوا نشاطهم السياسي والعلمي والأدبي، فاحتلوا في شمال افريقية على العموم العديد من المناصب.

وفى تونس استقر والد ابن خلدون، وأصبح أحد رجال الدولة المرموقين، ولكنه اعتزل السياسة عام ١٣٣٧، وأشتغل بالتدريس، وكان شغوفاً بالأدب والـــشعر والمنطـــق والفلـــسفة، وكانت داره قبله للمثقفين في تونس.

من هذه النبذة عن أسرة ابن خلدون، يمكننا أن نستخلص أن عبد الرحمن ابن خلدون، قد نشأ نشأة أرستقراطية، وحصل على تربية علمية، بوعي من والده، وأنه شب في بيئة ثقافية رفيعة المستوى. ن أشهر أسرته الواسعة في مجال السياسة وحـــب الأدب والعلـــم، وميـــراث أجداده في تولى أعظم المناصب السياسية، قد أكسب ابن خلدون من البدء الـــشغف بالـــسياسة والطموح لبلوغ ما بلغه أجداده.

(٢) تونس ومرحلة النبوغ المبكر

ولد ابن خلدون في تونس عام ١٣٣٢م. وكانت تونس وشمال افريقية بوجه عام يموج بالصراعات السياسية، وقيام الدويلات وانهيارها، فهذه الفترة تمثل مرحلة سقوط الحضارة العربية. وتونس تحديداً كانت تمثل بؤرة القلاقل السياسية في المغرب الغربي. وكانت العصبية القبلية هي وقود هذه القلاقل. في هذا المناخ السياسي المتوتر، نشأ ابن خلدون، متسلحاً بالعلم وبالميدان السياسي لأسرته، ونبوغه العقلي وطموحه الجامع، واعتلى أول منصب كبير في حياته وهو شاب لم يتجاوز العشرين من عمره، فأصبح "مساعد وزير". وتلقى أول درس عملي في السياسة، وظهرت عبقريته في التعامل مع القبائل البدوية، التي كانت تمثل عماد الصراع السياسي في هذه المنطقة ووقودة.

ونستخلص من هذه المرحلة، أن ابن خلدون استطاع أن يوظف ملكاته العقلية، وتكوينه العلمي الرفيع وميراثه، وطموحه السياسي، فأصبح سياسياً محترفاً عند بلوغه سن العشرين. وأن الدرس التطبيقي الأول في حياته الافتراضية والخاص بالتعامل مع العصبية البدوية قد شكل مع أصوله الحضرية الضاربة "ثنائية" تمثل نقطة ارتكاز نظريته الاجتماعية التي ستظهر بعد ذلك.

كما أننا نستخلص أنه منذ البداية قد اختار طريق السياسية، فأختار بالتبعية، مذهباً فلسفياً واقعياً، وآمن بمبدأ السببية منذ البدء، ففي الصراع المحموم، لا مجال لأي ميتافيزيقا أو إقصاء للعقل.

(٣) المغرب، ومرحلة النضوج العلمي والسياسي

وحل ابن خلدون إلى المغرب، وقضى بها ثمانية سنوات حتى عام ١٣٦٢م، وعاش خلالها حياة فكرية وأدبية مزدهرة، وأصبح "مستشاراً سياسياً "أحياناً ومستشاراً عسكرياً" أحياناً أخرى. بحسب مرحلة الصراع إلى السلطة. ولكن بصفة عامه كانت هذه المنطقة تمثل بيئة مشابهة لتونس، ومنه نستخلص أن ابن خلدون واصل في المغرب ممارسة السياسة وتراكم خبرته وملاحظاته، إلى جانب الاهتمام بالعلوم والآداب.

(٤) الأندلس، وزاحمه العلمي للسياسي

قضى ابن خلدون في الأندلس عدة سنوات حتى عام ١٣٦٥م قضاها في غرناطة، وكان سفيراً للصلح وانتهى مسعاه بالنجاح، فقرر البقاء، وعمل بالسياسة، والتقى خلالها بالأديب الكبير ابن الخطيب، وتعرف على الثقافة الأندلسية المتفردة، وكانت رحلته إلى

الأندلس رحلة استقرار، وتأمل، ويستخلص من هذه المحطة، أن طموح ابن خلدون السياسي يتوقف ولكنه مازال يشتغل بالسياسة. وبدأت طموحاته العلمية تظهر، وتريد أن تعبر أن نفسها، لقد عقل ابن خلدون الواسع يحل تراكمات ومادة علمية، تلح على صاحبها أن يعمل على تصنيفها، وإخراجها من المعتقل السياسي الذي وضعت فيه.

(٥) العودة إلى شمال افريقية، وانزياح السياسي لصالح العلمي

عاد ابن خلدون إلى المغرب العربي، وهو يحمل همومه العلمية، وتنتظر الفرصة لإلقاء همومه السياسي، فقضى في بيسكره ست سنوات من ١٣٦٦م – ١٣٧٣م، اختلط فيها بالقبائل والعشائر البدوية اختلاط العالم مع أنه مازال سياسياً، ولكنها مرحلة إضافية لجمع البيانات وملاحظة هذه المجتمعات البدوية، ووضع اللمسات الأخيرة لبحثه الميداني الذي استغرق منه عشرين عاماً قضاها في بحو السياسة.

(٦) التفجر العلمي في قلعة بنى سلامه

إن السنوات الستة التي قضاها في بيسكرة، متأملاً ومفكراً وملاحظاً، أثمرت في النهاية إلى قرار العزلة والمنفى الاختياري الذي اتخذه ابن خلدون في الفترة من ١٣٧٤م إلى ١٣٧٨م. وخلال هذه السنوات الأربعة، أخرج ابن خلدون مخزون العقود الأربعة التي قضى نصفها في التعلم ونصفها الثاني في ممارسة السياسة، ووضع في هذه القلعة خلاصة نظرياته، فكانت مقدمة ابن خلدون، وبدأ في كتابه "كتاب العبر " وبعد أن وضع الإطار العام لنظريته، شعر بالحاجة إلى القراءة وتوثيق ما أنجزه فقرر العودة إلى تونس ومكث في تونس أربع سنوات من ١٣٧٨ - ١٣٨٢م، قضاها في تنقيح مؤلفه، وتدريس نظريته في التاريخ والعمران البشرى..

(٧) مصر، والمحطة الأخيرة للعلامة ابن خلدون

كانت مصر هي المحطة الأخيرة في حياة ابن خلدون الثرية وشهدت البلورة النهائية لنظرياته، واشتغل في مصر بالتدريس والقضاء، وتولى منصب شيخ المذهب المالكي في

مصر، واستطاع أن يكمل كتاب العبر، ويضيف فصولاً جديدة في المقدمة، وكــان يغــادر مصر في رحلات قصيرة إلى الحجاز والقدس ودمشق ويعود إلى مصر مرة أخرى إلــى أن توفى في ١٤٠٦م. بقى أن نذكر أن ابن خلدون قد عاش طــوال حياتــه فــي منــاخ "المؤامرة" فقد كان خصماً لدوداً للصفوة الثقافية في أي بلد يحل فيها. لسبب بسيط، هو أن نبوغه وعبقريته وخبرته السياسية والاجتماعية المشهورة، كانــت دائمــاً مثــار إعجــاب الأمراء، ومثار حقد الصفوة الثقافية في نفس الوقت، وقد تعامل ابــن خلــدون مــع هــذه المؤامرات بواقعية شديدة، أضافت إلى حسه النقدي وصقلته.

(٨) سوسيولوجيا المعرفة الخلدونية

نستطيع القول أن ابن خلدون قد تلقى تربية علمية رفيعة المستوى، ومتنوعة المشارب، وأنه ينتمي إلى أسرة توارثت احتراف السياسية، فورث طموحاً سياسياً جاحماً، واستطاع في وقت مبكر بفضل العوامل السابقة أن يمارس السياسة ويصل إلى أعلى المناصب، وأن نظريته الاجتماعية، قد تأسست على الملاحظة العيائية الواقعية، وأنها بنيت على مبدأ السببية، وأنه عاش معظم حياته في بلاط الأمراء فاكتسب حساً أدبياً إلى جانب تكوينه الراقي، فأصبح ناقداً أدبياً ومجدداً في أساليب الكتابة وأنه مارس التدريس في عدة مدارس، فقدم فكراً وفلسفة تربوية مدعمه بالجانب التطبيقي.

وعليه فإن الاهتمامات المعرفية لابن خلدون وفقاً لهذا السياق النفسي والاجتماعي كانت فــي الفلسفة الواقعية، والاجتماع العام والسياسي والاقتصادي، والأدب، والتربية، بالإضــافة إلــى الاهتمام الطبيعي بالمعرفة الدينية.

بعد العرض السابق حول نشأة ابن خلدون وحياته وأسرته والمحطات المختلفــة فــي حياتــه والظروف التي عملت على تكوينه العلمي والفكري، ينبغي أن نوضح أولاً ما هي مقدمة ابــن خلدون وأهم موضوعاتها وقضاياها:

ما هي مقدمة ابن خلدون ؟

يقول ابن خلدون "ولما طالعت كتب القوم وسيرت غور الأمس واليوم، نبهــت عــين القريحة من سنة الغفلة والنوم ... فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوالا الناشئة مــن الأجيال جماباً، وفصلته في الاختيار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الــدول والعمــران عللاً وأسباباً ... ورتبته على مقدمة وثلاث كتب.

المقدمة في فصل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلمام بمغالط المؤرخين.

§ الكتاب الأول: في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والضائع والعلوم ... وما إلى ذلك من العلل والأسباب.

§ الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم دولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد.

§ الكتاب الثالث:في أخبار البربر وما إليهم من زمانه وذكر أوليتهم وأجيالهم [(١)]

هذه المقدمة وما احتوت عليه من فكر جديداً أصيل هي التي أكسبت ابن خلدون سمعه علمية عظيمة، وخلدت اسمه بين العلماء الذين كان لهم الفضل في ابتكار شتى العلوم في ميدان المعرفة، ولذلك لم يكن غريباً أن مقدمة ابن خلدون كانت ولا تزال موضوع اهتمام الباحثين من المتخصصين في كثير من فروع المعرفة، وبخاصة هؤلاء الذين رأوا أنها فلسفة تاريخ، وعدوا مؤلفها أماماً لفلاسفة التاريخ، وأولئك الذين قالوا أنها فلسفة اجتماعية، وحسبوا كاتبها رائداً للفلاسفة

الاجتماعية، وغيرهم ممن زعموا أنها علم سياسته، وسجلوا اسم مضفها في سجل علماء السياسة الخالدين. ولكن هناك فئة قليلة من علماء الاجتماع المحدثين، فظنت إلى أن محتوى المقدمة علم اجتماع بحث، وأكدت أنه المؤسس الأول لهذا العلم الجديد في العالم اجمع، شرقيه وغربيه، وبذلك استحق أن يلقب بأبي علم الاجتماع، ذلك لأنه قد سبق أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع الغربي، بحوالي خمسة قرون ونصف.[(١)]

ومن أهم سمات مقدمة ابن خلدون قدرته على التفرقة في وقت مبكر ما بين التأريخ فلسفته التاريخ، هذا بالإضافة إلى تساؤله الدائب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية، مستمدة من معرفته بطبائع العمران، فمن حيث قدرته على التفرقة بين التأريخ وفلسفة التاريخ قوله هو نفسه " إن التأريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. ولقد هداة هذا الاتجاه إلى استقراء نظريات كثيرة ومتنوعة خاصة بالعمران البشرى " وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وإضافة التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والضائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال " وقد هداه هذا الاتجاه أيضاً إلى إدراك ظاهرة التغير الاجتماعي. فهو يقرر " أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة

---

(١) محمد الزعبي، حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٩٦، ١٩٨٧، ص ص، ٥٥ -٥٦.

(١) حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، قواعد المنهج، كلية الآداب – جامعة عين شمس، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨، ص ص ٢٦ -٢٧

واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص ملاوقات والأمصار فكذلك يقع في الأمان والأقطار والأزمنة والدول.

والناحية الثانية من مميزات المقدمة تنحصر في اهتمامه بنقص الأسباب والعلل والدواعي للواقعات أو الحقائق الاجتماعية، ذوات كانت أو أفعالا. ولذلك نجده في المقدمة يفرر استقراءاته في شكل قضايا عامة، ثم يبدأ في تحليلها بذكر عبارتي " والسبب في ذلك " "وذلك لأن " ويقرر ابن خلدون رأيه في ربط الأسباب بالمسببات بقوله " إنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من التدريب والأحكام وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض. ولذلك نجده ينقد من سبقه من المؤرخين بالغفلة عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث، ذلك لأن ابن خلدون قد فطن إلى ما بين التاريخ وفلسفة التاريخ، أو التاريخ التحليلي، من بون شاسع، فهو يقرر أن فن التاريخ في ظاهرة لا يزيد عن أخبار الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى ... وفى باطنه نظر وتحقيق، وهكذا نجد أن ابن خلدون لم يهتم في مقدمة فقط بالتساؤل عن أحداث الماضي فيسجلها، ولكنه يسأل أيضاً عن كيفية حدوثها. وهذه مرحلة متقدمة عن سابقتها، ثم هو لا يقف عند ذلك فحسب، بل يتقدم أيضاً إلى مرحلة سامية في المعرفة، فيتساءل عن سبب وقوع هذه الأحداث، لقد كان مبدؤه في كتابه مقدمة، أن يسأل بخصوص أية ظاهرة من ظواهر العمران: ماذا ؟ وكيف ؟ ولماذا ؟ فأجابته عن الأول مثانية (ماذا أو كيف) تكون مادة فن الوصف الاجتماعي، أما إجابته عن الثالثة لماذا ؟ فتكون موضوع علم الاجتماع [1] * إذن لقد قام التاريخ في نظر ابن خلدون، عند العرب، معرفياً، مقام الفلسفة في الغرب، هنا قصص وخيال، وهناك تأمل وجدل، فالأسلوب القصصي يسرى في وماء العرب وعروقهم ومع أن الإسلام هذب تفكيرهم، واحدث نقله نوعيته في مناهج المعرفة، تجلت في إيماءات القرآن الكريم بالتفكير بالله وخلقه وفى طرقه أسناء الحديث، غير أن هذا كله لم يغير في المنهج التاريخي الوضعي، ولم يتمخض في هذا الميدان عن منهج أو نسبه معرفي متكامل. ومع أهمية هذا التراث وأصالته وقدرته الموضوعية على إبداع نظرية معرفية عربية، غير أن العرب أبدعوا في التاريخ لا في الفلسفة، كانوا مؤرخين قبل أن يكونوا فلاسفة. ظلوا غرباء أن الفلسفة، في حين شكل التاريخ ميدانهم المعرفي، لقد تعين على علماء العرب دراسة التاريخ مثلما تعين على نظائرهم الغربيين دراسة الفلسفة. في هذا المناخ الفكري ترعرع ابن

---

(١) انظر: حسن الساعاتي ــ علم الاجتماع الخلدوني، المصدر السابق، ص ص ٦٦ -٦٧

* فريداً من التفاصيل حول مقدمة ابن خلدون انظر: مهدي عاهل، في عملية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٧ -١٦.

خلدون، غير أنه تحرك خارج نطاق مناهج المعرفة السائدة في عرضت وأحداث من خلال ذلك انقلاباً منهجياً في عالم المعرفة، لا يقل عما هو في عالم التاريخ. ولكي توضع معالم المنهج الخلدوني فأننا لابد أن نتعرف على قواعد المنهج التاريخي بصفة عامة والمنهج الخلدوني بصفة خاصة [(1)].

إن الأوضاع والظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في عصر ابن خلدون من فساد وانحطاط فكرى جعلته يتصرف لدراسة التاريخ، لأنه أدرك في وقت مبكر أن إدراك الحاضر يتوقف على وعى بالماضي، فكلاهما يشكلان وحدة مترابطة فالتاريخ في نظر ابن خلدون حقل معرفي، وبالتالي فالتاريخ ليس سرد للقصص والحكايات والأساطير بقدر ما هو منهج للمعرفة، وبالتالي فظن ابن خلدون واكتشف أن كتب حكايات المؤرخين لا يمكن أن تقبل كما هي على علاقتها استناداً على المعرفة العقلية والحسية. إن ما شاهده من تبدل في أحوال الأمم والممالك، وما استقرأه من تاريخ الأمم والشعوب وما عاصره من حوادث الزمان والمكان، خلق لديه وعياً نقدياً، جعله يعيد النظر لا في طرق المؤرخين وينتقدها فحسب، دائماً في فقدى المعرفة التاريخية وموضوعها أيضاً.

ولما تخلف ابن خلدون على أعمال المؤرخين، ممن سبقوه من الأغريق والفرس والمسلمين، عله يجد جواباً لما يشغل باله ظل بحثه عبثاً، فأسفار من سبقوه كانت مجرد أخبار عن حوادث الزمان والأيام. وهذا ما عبر عنه بقبوله " إذ هو في ظاهرة لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال وتقرب فيها الأمثال، وتطوف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤوى لنا شأن الخليقة كيف تغلبت بها الأحوال، واشع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان فيهم الزوال [(1)] *.

لم يكن المنهج الخلدوني إذن طفرة، كما يصوره البعض، بقدر ما كان ينتجه الظروف التي قامت في عصره، وأثقلت كاهله، وجعلته يتمرد على المنهج التاريخي الوصفي بعد ما يتبين له عجزه عن تفسير التغيرات البنائية التي حدثت بالمجتمع العربي بعد الغزوين الصليبي

---

(١) عبد القادر عرابي، قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، مجلة المستقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ١٢٥، ١٩٨٩، ص ص ٨٨ -٨٩.

(١) المصدر نفسه، ص ص، ٨٨ -٨٩.

(٢) مزيد من التفاصيل حول مقدمة ابن خلدون انظر: ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٣، ص ٥٤٠ -٥٤٣.

(٣) عبد القادر عرابي، قراءة سوسيولوجية لمنهجية ابن خلدون، مصدر سابق، ص ص ٩١ -٩٢.

والمغولي، وبعد غروب الشمس الحضارة العربية في الأندلس، تمرد ابن خلدون علـــى هـــذا المنهج الوصفي واستحدث منهجاً جديداً، قواته وخبراته وتجاربه ومشاهداته واستقراؤه للتاريخ والمجتمع العربي الإسلامي. ليس المنهج الخلدوني وصفاً لحوادث الأيام والزمان، ولا تسجيلاً لأيام العرب، بقدر ما هو قراءة سوسيولوجية، واستقراء موضوعي لواقع المجتمـــع العربـــي. وقد تمثل هذا المنهج التجريبي في مقدمته.

إن البراعة المنهجية الخلدونية تكمن قبل كل شيء في موضوعيته الصارمة وفى بيانه أن "الذات الإنسانية والبشرية " تخضع في تطورها لقوانين العمران. ومعنى هذا أن المنـــاهج السابقة أخطأت في فهم التاريخ لأنها لم تستقرىء قوانين العمران. ووقفت المفهوم التـــاريخي أما على تاريخ الأشخاص أو على تسجيل الحوادث. في المقدمة يتموضع التـــاريخ، وتفـــصح الوقائع العمرانية عن ذاتها من هذه الموضوعية التاريخية تجعل مقدمة ابـــن خلـــدون كأنهـــا دراسة ميدانية، موضوعها المجتمع العربي وقوانينه وظواهره ونظمه، لا يفارق هذا الـــشعور كل من تمعن في المقدمة، ذلك أنها أشبه ما تكون بشريط وثـــائقي يعـــرض وقـــائع المجتمـــع العربي. ومما يلاحظ أن ابن خلدون لا يجهد نفسه في البرهان على التطور العمراني، بقدر ما يدع الوقائع ذاتها تبرهن عليه(٢).

حقاً، لقد ابتكر ابن خلدون منهجاً جديداً يقدم على استقراء واقع عرضـــة، ومجتمعـــه، معتمداً في ذلك على ملاحظاته ومشاهداته وخبراته، لقد منحى تجريبياً، إذ لاحظ حياة وســـلوك الجماعات التي عاش بينها واستقرأ القوانين التي تحكمهـــا مـــن خـــلال مقارنتـــه للظـــواهر الاجتماعية التي لاحظها داخل المجتمع وفى المجتمعات الأخرى، وحول المنهج كتب " علـــى عبد الواحد وافى " يقول " فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين، تتمثل أولاهمـــا في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع، أو بعبارة أخرى تتمثل فـــي جمـــع المـــواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات، ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجربها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الفرض الذي قصد إليه. هذا العلـــم، وهو الكشف عما يكمن في الظواهر الاجتماعية من قوانين" (١).

معال المنهج الخلدوني وأهم مميزاته، فقواعد المنهج العلمي عند ابن خلـــدون عديـــدة ويمكننا عرض بعضاً منها فهو اعتمد في منهجه أولاً علـــى قاعـــدة النقـــد البـــاطني الـــسلبي والمقصود به التحري عن مصدر الأخبار وطرق التثبت من صدق الراوي ومن عدم انحرافه ووقوعه في الخطأ والأغلاط، فقد يكذب المؤرخ طمعاً في كسب مادي ذاتي أو قد يميـــل إلـــى

---

(١) على عبد الواحد وافى، عبقرية ابن خلدون، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية " ١٩٧٣، ص٢٠٤،٢١٠.

فئة أو طبقة فيناصرها أو قد يدارى الحكام ويرضى نزواتهم فيبتعد عن الموضوعية. أما ثاني هذه القواعد تتمثل في الابتعاد عن التشيع والتعرض للآراء والأحكام القبلية، والتـزام جانـب الموضوعية في عرض وقائع العمران. أما القاعدة الثالثة فهي موسوعيه المعرفة عند المؤرخ، إذ يتعين بعض الإلمام بقواعد السياسة وطبائع العمران والملك وتـاريخ الأمـم، والاقتـصاد والسياسة في الأعصار المختلفة، فلابد لمن يكتب في شئون العمران والاجتماع الإنـساني أن يكون عارضاً بأصول وطبائع العمران، وإلا فلـيس بوسـعه إدراك خـصوصيات المجتمـع وشخصيته. كيف لعالم العمران أن يهتم ويقلل العمليات والقوانين الاجتماعية أن لم يكن ملمـاً بالواقع الاجتماعي والخليفة الحضارية للمجتمع ورابع هذه القواعد قاعدة التشكك في الأخبـار التي ترو إلى أسماع المؤرخ، وقد نهج ابن خلدون منهجاً من الشك جاء الشك الديكارتي فيمـا أشبه ما يكون به، أما القاعدة الخامسة انه لكي نقطع الشك باليقين وننتقل من دائـرة الاحتـرام إلى دائرة اليقينية ونسير خطوة خطوة على طريق المعرفة العلميـة، عقليـاً أن نعتمـد علـى المعرفة العقلية باعتبارها أحد المصادر الأساسية للمعرفة، فننظر في الأخبار ولا نأخذ إلا بمـا يقبله العقل ونرفض ما دونه.

أما القاعدة السادسة من قواعد المنهج الخلدوني هي قاعدة العلمية، ويرى ابن خلـدون انه لابد للمؤرخ من معرفة طبائع العمران، فلكل حادث من الحوادث طبيعة تخصه في ذاتـه، وفيما يعرض له من أحواله فلابد لكل حادث من محدث، ولهذا لم يعد التاريخ وصـفاً للواقـع دائماً وإنما هو في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات. أما القاعدة السابقة فتقدم علـى أمانـة الباحث والشك في والسببية والعقلانية أنما هي مبادئ وقواعد أساسية للبحث الاجتماعي، غير أن الأهم من ذلك كله هو العمران البشرى أنه مدخل منهجي وإطار معرفي، فمن خلال تحليله وتعليله يستقرى ابن خلدون القوانين العامة للاجتماع الإنساني، وحول ذلك يقول "فالقانون فـي تميز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى الذي هو العمران ويميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبقه وما يكون عارضاً لا يعتد بـه ... وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكـذب بوجه برهاني في مدخل للشك فيه [1]*.

ولما أن نتساءل بعد عرض أهم معالم الإطار المنهجي لابن خلدون علام اسـتند ابـن خلدون في صياغته لمشروعة المعرفي ؟ ما هي مصادره المعرفية الأساسية، هل ابتكر منهجاً جديداً كما يقول، أم استند إلى التراث المعرفي الإسلامي ؟

---

(١) عبد القادر عرابي، المصدر السابق، ص ص ٩٦ -٩٧.

* مزيداً من التفاصيل حول قواعد المنهج الخلدوني انظر: حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، مصدر سابق.

فلا ريب في أن ابن خلدون اعتمد على التراث المعرفي الإسلامي الذي بدأه الإسلام، وشكل تطوره فيما بعد عملية تاريخية طويلة، عمقها الواقع الاجتماعي، وتقدم المعرفة العقلية فالحضارة الإسلامية شأنها شأن الحضارة تتصف بمنهجها الخاص المتميز لها، وترد أصول هذا المنهج إلى القرآن الكريم الذي يخاطب عقول البشر وحواسهم، وحدسهم أفكاره يدعو إلى التفكير بآلاء الله وخلقه، وإلى التبصر بالكون، وأخرى يقرب الأمثال بأحوال وسنن الأمم الغابرة والأقوام الدابرة، مستقرئاً من خلال ذلك سنن المجتمع والتاريخ الإنساني ومبيناً مصيرها بقصد الاعتبار بها. إذن فقد أرسى الإسلام دعائم المعرفة على أساس الاعتبار بالكون بالموجودات والاستدلال على خالق الكون، فاكتشاف الموجودات وتجليها إنما دليل على خالص الكون، ولما شرح المسلمون بجمع الأحاديث النبوية الشريفة، وتمييز صحيحها من موضوعها، تعين عليهم استخدام الاستقلال وطرقه المختلفة أو القياس الفقهي والعقلي، ووضع قواعد جمع واثبات الأحاديث. وهكذا ليس المنهج الخلدوني طفرة، بقدر ما هو حصاد التراث المعرفي الإسلامي، لكنه يشكل بحق ثورة في تاريخ فلسفة المعرفة، فلأول مرة في تاريخ العلوم العربية عرض ابن خلدون إشكالية المعرفة بوجه نقدي تجريبي، وهذا ما يفرز أهميته كعالم اجتماع معرفة.

لاشك إذن أن ابن خلدون قد استقى منهجه من القرآن الكريم ذلك فقد نظر ابن خلدون للمنهج القرآني ووجده يخاطب الإنسان عقلاً وحدساً وحساً أنه ينبه مداركه إلى الكون ونطاقه، فالكون هو ميدان المعرفة الحقيقي، إن ما فيه من معجزات وآيات إنما هي أدلة على صانعة، فالمدركات الحسية والعقلية والتاريخ إنما هي موضوع الاعتبار. أما الإنسان المستخلص في الأرض فأنه مكلف في النظر في الكون بقصد الاعتبار به، وإعادة صياغته بمقتضى الشريعة السماوية. إن الاعتبار بالكون عملية، غايتها الإيمان، فالإيمان تغيير للتراث الإنسانية، وإطلاقاً لقدراتها المعرفية بقصد الاكتشاف لهذا الكون وتعميره، كذلك أستقى ابن خلدون منهجه من الحديث الشريف، ومن علم الكلام فلسفة، وبالجماعة أخذ ابن خلدون بالمنهج العقلي الإسلامي فأننا نقرأ العقلانية الرشدية، وعقلانية فلاسفة الأندلس مثل ابن باجة وابن عربي، وكذلك أيضا عقلانية المعتزلة في كل سطر من السطور تأثر بهم ابن خلدون. كذلك استطاع ابن خلدون تكوين منهجه من التجارب الشخصية وخبراته الذاتية وحياته وتقلبه في خدمة البيوت الحاكمة وتعرفه عن كثب إلى مجريات الأمور وإلى خطايا القصور وأسباب النزاعات بين القبائل، كل ذلك عمق نظريته المعرفية وجعلته يعيد النظر في مناهج من سبقوه من السلف، إذن فالمقدمة هي ترجمة لحياة وخبرات ابن خلدون، وليس حياته إلا تاريخ مجتمعه، إن غزارة الوقائع والمشاهدات والتجارب تجعل المنطق التجريبي يطغى على المنطق الصوري، كما أن عمق وعى ابن خلدون بمشاكل عصره، وتحسيسه الواقع واستقراءه يجعلنا نعيش المقدمة، مكانها

وقاع وأحداث مجسمه وصور حيه، فنحن لا نقرأ كتاباً، وإنما نلاحظ وقائع وأحداث، فالوقـــائع تدلل على الأحداث وتقيم البرهان عليها. أو من لا ريب أيضاً في أن ابن خلدون أخـــذ مادتـــه المعرفية من تاريخ المسلمين وغيرهم من الأمم، كما استند بعمق على السابر انقهـــى بكلامـــي للفكر الإسلامي. كل هذا قد مكن ابن خلدون من استخدام المنهج الاستقرائي الذي تجـــاوز بـــه التاريخ الوصفي واستحدث علم جديد، وهو علم العمران الذي تولد إذاً من التاريخ بعدما أعـــاد ابن خلدون النظر في موضوعه ومناهجه. وهكذا فإن التاريخ لا يشكل الإطار الموضعي لعلم الاجتماع فحسب، وإنما هو صفو للعمران البشرى.

وأخيراً بعد عرض لمحات من فكر ابن خلدون وأهم قواعد المنهج ومصادر معرفتـــه، لابد أن أقدم خالص شكري وتقديري واحترامي، لمركز الدراسات المعرفية. الـــذي أعطـــاني الفرصة لعمل ببليوجرافيا شارحة عن ابن خلدون وأن نغوص في أعماق هذا المفكـــر الكبيـــر الذي يعد من مؤسس علم الاجتماع الحقيقي، ولكن نعزاً ضيق الوقت الذي كلفـــت فيـــه بعمـــل الببليوجرافيا عن ابن خلدون، فأنني لم أتمكن من النظر في كل الكتابات التي كتبت عـــن ابـــن خلدون لانتشارها في أنحاء كثيرة من العالم وبصفة خاصة المغرب العربـــي، إلا أننـــي أعـــد باستكمال هذه الببليوجرافيا حينما استطيع الحصول على العديد من المصادر مـــن مجتمعـــات مختلفة وهذا يحتاج إلى جهد ووقت طويل لم يمكنني الوقت المخصص لي من إنجـــازه. كمـــا أشكر أستاذي الأستاذ الدكتور / على ليله الذي منحنى هذه الفرصة للكتابة عن ابـــن خلـــدون فأليه... أقدم تقديري واحترامي...

كما يسعدني أن أقدم شكري وعميق احترامي لأستاذي الدكتور / فتحـــي أبـــو العنـــين الذي مدني بالعديد من المصادر التي مكنتني من استكمال هذا العمل بهذا الـــشكل الـــذي هـــو عليه، فأليه أقدم شكري واعتزازي، كذلك أقدم شكري للأستاذ محمد موسى طالب الدراســـات العليا بكلية الآداب على معاونته الصادقة لي أثناء جمع بعض الكتابات عن ابن خلدون.

والله الموفق،،،،

<u>ببليوجرافيا شارحة</u>

للدراسات العربية والمترجمة والأجنبية

عن

محتويات

فهوس البيليوجرافيا

(١) مقدمة

القسم الأول – الدراسات التاريخية

١. المؤلفات الكاملة " كتب، رسائل علمية".

٢. الأبحاث والمقالات العلمية.

٣. المقالات والكتب التي تحتوى على فصول ابن خلدون.

القسم الثاني – الدراسات الاجتماعية

١. المؤلفات الكاملة. " كتب، رسائل علمية ".

٢. الأبحاث والمقالات العلمية.

٣. المقالات والكتب التي تحتوى على فصول ابن خلدون.

القسم الثالث – الدراسات الفلسفية -

١. المؤلفات " كتب، رسائل علمية ".

٢. الأبحاث والمقالات العلمية.

٣. المقالات والكتب التي تحتوى على فصول ابن خلدون.

القسم الرابع – الدراسات التربوية

١. المؤلفات الكاملة "كتب، رسائل "

٢. الأبحاث والمقالات العلمية.

٣. المقالات والكتب التي تحتوى على فصول ابن خلدون.

القسم الخامس – الدراسات الأدبية -

١. المؤلفات الكاملة " كتب، رسائل علمية "

٢. الأبحاث والمقالات العلمية.

٣. المقالات والكتب التي تحتوى على فصول ابن خلدون.

القسم السادس – الدراسات الأجنبية عن ابن خلدون

١. الكتب والأبحاث الأجنبية " المشروحة"

٢. المراجع الأجنبية " غير المشروحة ".

٣. الأبحاث والمقالات " غير المشروحة.

* * *

الدراسات التاريخية

(١) المؤلفات الكاملة " كتب، رسائل علمية "

عنوان الكتاب: دراسات عن مقدمة ابن خلدون (٢ جزء)

المؤلف: ساطع الحصري

الناشر: مطبعة الكشاف، بيروت، ١٩٤٣ ج١، ١٩٤٤ ج٢.

حجم الجزء الأول: ٣٢٥ صفحة / قطع متوسط صغير

حجم الجزء الثاني: ٢١٢ صفحة / قطع متوسط صغير

يعتبر ساطع الحصري، من المؤرخين الرواد الذين اهتموا اهتماماً بالغاً بدراسة فكر ابن خلدون، وقد قدم المؤلف العديد من المؤلفات والمقالات تحقيقاً لهذا الغرض، ولذلك فإن مؤلفاته تعتبر من قواعد الانطلاق بالنسبة للمهتمين بدراسة ابن

خلدون.

الكتاب صدر على جزئين عام ١٩٤٣، ١٩٤٤ في الجزء الأول المقسم إلى أربعة مباحث أساسية، يقدم المؤلف من خلالها دراسة وافية لمقدمة ابن خلدون، في المبحث الأول يقدم المؤلف تحليلاً بأسلوب نقدي طائفة من كتب التاريخ قبل ظهور مقدمة ابن خلدون، ويعرض فيه لأهم الثغرات والأخطاء النظرية والمنهجية التي وقعت فيها هذه الكتب، ومدى تعلقها بالكهانة والنجامة والسحر واللاإرادية. وفى المبحث الثاني يقدم المؤلف تحليلاً لمقدمة ابن خلدون من حيث ظروف كتابتها، وتاريخ الكتابة، ويتناول بالتحليل حياة ابن خلدون وسيرته الذاتية، وفى المبحث الثالث يقدم المؤلف باستخدام المنهج المقارن موازنة بين فكر ابن خلدون وفلسفته في التاريخ والاجتماع، وبين بعض المفكرين الأوربيين في العصر الحديث مثل المفكر الايطالي فيكو، والمفكر الفرنسي مونتسكيو والمفكر الفرنسي أوجست كونت. وفى المبحث الأخير في هذا الجزء الأول، يقدم المؤلف أهم نظريات ابن خلدون وآراءه في موضوعات التاريخ، التغير التاريخي، طبيعة الاجتماع، نظرية العصبية، طبائع الأمم.

والجزء الثاني من الكتاب مقسم إلى ثلاثة مباحث رئيسية، المبحث الأول يقدم المؤلف نظرية ابن خلدون في الدولة، وتطوراتها، وفى المبحث الثاني، ينتقل المؤلف إلى الإسهامات التربوية لابن خلدون فيقدم نظريته في التربية والتعليم، ومفهوم النفس الإنسانية عند ابن خلدون، ومناهج وطرق التعليم وفى المبحث الأخير، يقدم المؤلف رؤية ابن خلدون للعلاقة

التي تربط العقل بالنقل والفكر بالإيمان، ثم يقدم المؤلف تحليلاً نقدياً لكتاب فلسفة ابن خلـــدون الاجتماعية للأديب العربي الدكتور طه حسين.

======================================

عنوان الكتاب: مقدمة ابن خلدون – دراسة – مختارات.

المؤلف: الأب يوحنا قميسر.

الناشر: المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٤٧.

حجم الكتاب: ٨٥ صفحة / قطع متوسط صغير.

يعتبر الأب يوحنا قميسر من جيل الرواد من المفكرين العرب الذين اهتموا بدراسة ابن خلدون، مثل ساطع الحصري، وطه حسين، وعلى عبد الواحد وافى، والكتاب هو محاولة لعرض إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع.

والكتاب مقسم إلى أربعة مباحث. يعرض المؤلف في المبحـــث الأول ترجمـــة ابـــن خلدون الذاتية ويستعرض مراحل حياته وتطوراتهـــا، والمناصـــب الـــسياسية التـــي تولاهـــا ورحلاته، والأزمات التي مر بها خلال هذه المراحل، وأهم انتاجاته الفكرية، وفـــى المبحـــث الثاني يعرض المؤلف لنظرية العمران البشرى، وطبيعة الاجتماع. ونظرية ابن خلـــدون فـــي السلطة، والعصبية والدولة.

وفى المبحث الثالث، يقدم المؤلف نظرية ابن خلدون في العمران البدوي، وتحليل ابن خلدون لسمات المجتمع البدوي. ودور العصبية ومكوناتها في هذا المجتمـــع. وفـــى المبحـــث الرابع يعرض المؤلف لنظرية العمران الحضري، متناولاً موضوعات طبيعة الدولة وتعريفهـــا والأدوار التي تمر بها. ونشأة الحضارة واضمحلالها..

وينتهي المؤلف إلى أن ابن خلدون قد وضع أسس منهجية، وتوصل إلى نظريات فـــي العمران البشرى البدوي، والعمران البشرى الحضري، والاجتماع السياسي، تعتبر أسس لعلـــم الاجتماع البدوي والحضري والسياسي، فضلاً على وضع ابن خلدون للإطـــار العـــام لعلـــم الاجتماع.

عنوان الكتاب: ابن خلدون – حياته وتراثه الفكري.

المؤلف: محمد عبد الله عنان.

الناشر: مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٣.

حجم الكتاب: ٢١٥ صفحة / قطع متوسط.

يعتبر المؤلف أحد المهتمين بدراسة ابن خلدون وله العديد من الإسهامات في هذا المجال، وتعتبر دراساته من المراجع الهامة لكافة المختصين وخاصة في مجال التاريخ.

الكتاب مقسم إلى جزئين أساسيين، في الجزء الأول ثمانية فصول، يتناول المؤلف في الفصل الأول، نشأة ابن خلدون وتكوينه العلمي والأسرة التي نشأ فيها والعصر الذي نشأ فيه وفى الفصل الثاني يقدم المؤلف أطوار حياة ابن خلدون المختلفة وسمات كل مرحلة وتأثير كل مرحلة على تراثه الفكري. وفى الفصل الثالث يعرض لرحلات ابن خلدون المختلفة إلى المغرب والشام ومصر وفى الفصل الرابع يقدم المؤلف أطوار حياة ابن خلدون المختلفة وسمات كل مرحلة وتأثير كل مرحلة على تراثه الفكري. وفى الفصل الثالث يعرض لرحلات ابن خلدون المختلفة إلى المغرب والشام ومصر وفى الفصل الرابع يقدم المؤلف وصفاً لحالة العزلة التي مر بها ابن خلدون والتي فرضها على نفسه وأهم ثمرات ودوافع هذه العزلة. وفى الفصل الخامس يعرض المؤلف لرحلة ابن خلدون إلى مصر والأعمال التي قام بها، وخاصة في التدريس والقضاء. وفى الفصل السادس يعرض المؤلف لرحلة ابن خلدون إلى سوريا وتدريسه في المدرسة العادلية هناك، وينتهي هذا الجزء بعرض لعلاقة ابن خلدون بالتفكير المصري بصفة عامة وبالمفكرين المصريين ابن حجر والمقريزي.

وفى الجزء الثاني من الكتاب خمسة فصول، يتناول من خلالها تراث ابن خلدون الفكري والاجتماعي ويعرض المؤلف في الفصل الأول لعلم العمران البشرى عن ابن خلدون وعلم السياسة والملك، متبعاً منهجاً تاريخياً في عرض نظرية ابن خلدون وفى الفصل الثاني يعرض لأفكار من سبقوه في التاريخ والاجتماع وخاصة ابن قتيبة، والفارابي وأخوان الصفا والطرطوشي، وفى الفصل الثالث يقدم المؤلف تحليلاً تفصيلياً " لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر " إضافة إلى ذكر مؤلفات ابن خلدون الأخرى. وفى الفصل الرابع يقدم ابن خلدون كفيلسوف يحمل قضايا معاصره في التاريخ والاجتماع والاقتصاد، وفى نهاية الكتاب يقدم المؤلف، مبحثاً هاماً يوازن فيه بين الفكر السياسي لدى ابن خلدون والفكر السياسي لدى المفكر الإيطالي ميكيافيلي وينتهي إلى أن معظم أفكار ميكافيلي السياسة هي في الأصل أفكار خلدونية مع اختلاف أن ميكافيلي

عمد إلى فصل الأخلاق عن السياسية، بينما اعتبر ابن خلدون أن الأخلاق من عوامــل قــوة الملك.

=======================================

عنوان الكتاب: أعمال مهرجان ابن خلدون.

الناشر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

الحجم: ٦٣٨ / قطع متوسط كبير.

يتناول الكتاب الأعمال التي قدمت في مهرجان ابن خلدون، المنعقد بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية في الفترة ٢ يناير حتى ٦ يناير عام ١٩٦٢، وهذا الكتاب من الكتب الهامة للمتخصصين في مختلف العلوم الإنسانية للتعرف على إسهامات هذا العالم الموسوعي الكبير في مختلف العلوم. والكتاب يضم عشرة محاور، تمثل المحاور الرئيسية التي دارت على أساسها المناقشات والمداخلات المختلفة، وعرض للبحوث التي قدمت في كل محور على حده.

المحور الأول يتناول إشكالية علم الاجتماع عند ابن خلدون، فيقدم عدداً من البحــوث التي عرضت لنظرية ابن خلدون في العمران البشرى، وموضوع علم الاجتمــاع عنــد ابــن خلدون، وأهم نظرياته الاجتماعية، وتخلص المداخلات إلى نتيجــة مؤكــدة، وهــي أن عبــد الرحمن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. فقد سبق أوجست كونت زمانياً، وقدم استقراء للظواهر السوسيولوجية.

يفوق في ضبطه العلمي ما قدمه أوجست كونت بكثير.

المحور الثاني يتعلق بفلسفة ابن خلدون، فيقدم عدداً من البحوث التي اهتمــت بموقــف ابــن خلدون من الفلسفة، ونزوعه إلى الفلسفة الواقعية، ورفضه للفلــسفة الميتافيزيقيــة، وتتنــاول المداخلات عدة جوانب من فلسفته السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

المحور الثالث، يتعلق بالمنهج عند ابن خلدون، وفيه مداخلات تتناول أســس المــنهج العلمي عند ابن خلدون، وتقييم كفاءته في تطبيق المنهج الوصفي على الظواهر الاجتماعية.

المحور الرابع، يتعلق بنظريات ابن خلدون الاقتصادية، والأساسية وخاصــة مفهــوم العصبية، والدولة، وأطوار الدولة والحضارة.

المحور الخامس، يتعلق بموقف ابن خلدون من التاريخ، وتتناول البحوث في هذا المحور ريادة ابن خلدون في التأريخ، ونقد المراجع التاريخية من قبلة، وكيف أنه وضع أسس منهج لدراسة الأحداث التاريخية.

المحور السادس: يتعلق بموقف ابن خلدون من الدين، وتتناول البحوث في هذا المحور علاقة العقل بالنقل، وآراء ابن خلدون في الدين، وتصنيفه للعلوم النقلية، وشروط التوصل إلى الأحكام الفقيه. المحور السابع يتناول فلسفة ابن خلدون في التربية، وتتناول البحوث في هذا المحور، مفهوم التربية عند ابن خلدون وشروط التعلم، وشروط التعليم وكيفية إعداد المناهج التعليمية. وفى المحور الثامن يتناول علاقة ابن خلدون بالأدب النثر والشعر وفى المحور التاسع ينصب البحوث على علاقة ابن خلدون بالعرب، وتفسيره لنشأة العلوم عند العرب، ومفهومه عن العلماء الأعاجم. وفى المحور الأخير، يتعلق بأثر فكر ابن خلدون ودوره في إثراء الفكر الأوربي، من خلال استعراض عدداً من المؤثرات الخلدونية على بعض المفكرين الأوربيين، وأثره في النظريات المختلفة وخاصة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي ظهرت في أوربا في العصر الحديث.

====================================

عنوان الكتاب: ابن خلدون وتاريخيته

المؤلف: عزيز العظمة.

الناشر: دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

حجم الكتاب: ٢٤٠ صفحة / قطع متوسط.

من المعلوم أن معظم الدراسات التي وجهت لإسهامات ابن خلدون في العلوم الاجتماعية، حاولت أن تختزل المقدمة، وتصف التاريخ الخلدوني باللاتاريخية، وعلى عكس اللا تاريخية التي ترى في ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع ولجملة من العلوم والفنون فإن هذا الكتاب قضيته الأساسية هو تاريخية ابن خلدون. وليس الكتاب محاولة لإبراز التواصل مع ابن خلدون ومع تراثه بالكلية وإنما هو إبراز تاريخية ابن خلدون من خلال ثقافته.

الكتاب مقسم إلى ثلاث فصول وتمهيد وقائمة المراجع الأجنبية، ومخطط تشريح المقدمة.

في الفصل الأول بعنوان " أولية التاريخي" يتناول المؤلف معيار الأهمية التاريخية، وبنية الدولة التاريخية. يبدأ المؤلف بتحليل عنوان " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر أيام العرب..." ليذهب إلى أن ابن خلدون حدد منذ البداية، موضوع الكتابة التاريخية فالمبتدأ هو مقدمة التاريخ والخبر هو سرد تاريخي "تأريخ" ثم ينتقل إلى معيار الأهمية التاريخية، فيذهب إلى أن الزمن مليء بالأحداث ولا يتحول منها إلى تاريخ، إلا تلك الأحداث التي يحددها المبتدأ "الأولى أو مقدمة التاريخ. ثم يأتي بعد ذلك الخبر وهو سرد الأحداث تاريخياً. والتاريخ عند

ابن خلدون هو سرد أخبار العمران المنظم، الدولة، وعليه فإن الدولة التي كانت تشكل موضوع الكتابة التاريخية هو نفسه الموضوع الذي عالجته المقدمة.

وفى دراسة لبنية الدولة التاريخية يذهب إلى أن ملامح الدولة في المقدمة تطابق الملامح والصفات التي تقدمها كتابة التاريخ. وفى الفصل الثاني يتناول المؤلف أصول التاريخ، ومن خلال تشريح المقدمة ينتهي إلى أنها بنية تتواكب فيها ثلاثة نظم متباينة، الطبيعة، المنطق، الزمان، بصورة يوازى فيها وأحدها الآخر.

ويحاول المؤلف إثبات أن كل مجموعة نصية في المقدمة، أو موضوع مستقل فيها له زمانه الخاص بمعنى تاريخية موضوعات المقدمة التي تصب في النهاية في تاريخية الدولة. غير أن هناك مجموعة نصية واحد ليس لها بداية زمنية، وهى الفصل الأول يعتبر بداية كل البدايات. وفى الفصل الثالث، يحلل المؤلف تاريخية كتاب العبر، وينتهي إلى أن مقدمة ابن خلدون، ليس لها مركز ولا أداه داخلية للتكامل وللترابط الواحد، ولكونها كذلك فإنها لا تزودنا بتفسير أو حتى بمفاتيح تفسر لنا سبب وجودها، وكل ما يستطيع أن يسجله المرء عنها هو الخطية الأصلية التي تشكل أساس كتاب العبر: أي رواية التاريخ التي أدت إلى إنشاء علم يعمل على التحقق من صحة ما كتبه التاريخ.

=======================

عنوان الكتاب: العلامة ابن خلدون

المؤلف: ايف لاكوست

المترجم: ميشال سليمان

الناشر: دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٢

الحجم: ٢٥٤ صفحة / قطع متوسط كبير

هذا الكتاب هو الكتاب الثاني الذي نعرض له في هذه البيليوجرافيا لايف لاكوست، وهو يتعلق بالفلسفة السياسية والتاريخ السياسي عند ابن خلدون، ولم يذكر المؤلف العنوان الأصلي للكتاب أو أي بيانات خاصة بنشر الكتاب الأصلي.

والكتاب مقسم إلى قسمين، في القسم الأول يقدم المؤلف الخصائص العامة والسمات الفكرية لابن خلدون، والسمات الأخلاقية والإنسانية له، إلى جانب عرض سمات العصر الذي ظهر فيه ابن خلدون.

ثم يقدم المؤلف لإسهامات ابن خلدون في تطوير المنهج التاريخي، من خلال استعراض نظريته في صيرورة الدولة، وعوامل نشأتها وازدهارها وأسباب انحلالها وتحليل لمفهوم العصبية الذي تقوم على أساسه النظرية السياسية الخلدونية. ويعرض المؤلف بالنقد آراء ابن خلدون السياسية وخاصة فيما يتعلق باتهام ابن خلدون للحواضر بأنها تميل إلى الترف الفاحش، وأنه العامل الرئيسي في انهيار هذه الحواجز.

وفى القسم الثاني يقدم المؤلف تحليلاً لأفكار المؤرخ السياسي ثوسيدريد وابن خلدون، ويحاول أن يستخرج من نظريات ابن خلدون المنهج المادي التاريخي والجدلي، وهو الاتجاه الذي يذهب إليه إلى جانب المؤلف معظم الكتاب الروس الذين اهتموا بدراسة ابن خلدون.

ثم ينتقل المؤلف إلى تصور ابن خلدون للعلاقة بين العقل والإيمان، وتصنيفه الواضح للعلوم النقلية والعلوم العقلية. وتصورات ابن خلدون حول عواقب الرجعية الدينية – الاهتمام بالنقل والتفسير الديني على حساب العقل –

وينتهي المؤلف بعد استعراض نظريات ابن خلدون السياسية ومنهجيته العلمية المتطورة في فهم التاريخ وكتابته، والأستخلاصات المادية التاريخية والجدلية الواضحة في أدوات ابن خلدون التفسيرية، إلى أن ابن خلدون استطاع أن يقدم نظريات تساعدنا اليوم على إجادة فهم أهم قضايا العالم الثالث، وهى قضية التخلف.

=================================

عنوان الكتاب: ابن خلدون

المؤلف: أ.أ. اجنا تنكا

المترجم: علاء حمروش

الناشر: مركز اتحاد المحامين العرب للدراسات والبحوث، القاهرة، ١٩٨٦

حجم الكتاب: ٩٢ صفحة / قطع متوسط صغير

يعبر الكتاب عن تيار الدراسات حول ابن خلدون التي حاولت إيجاد روابط وثيقة بين الفكر الخلدوني والفكر الماركسي، ومعظم أصحاب هذا التيار ينتمون إلى الاتحاد السوفيتي السابق، وفى هذه البيليوجرافيا عدد من الدراسات التي قدمها علماء رولس حول ابن خلدون. وهذا الكتاب استكمال إلى هذه الدراسات المهتمة بابن خلدون.

ويقدم المترجم علاء حمروش قبل الترجمة مقدمة يتناول فيها قضية الدولة عند ابن خلدون، الكتاب ينقسم إلى خمسة فصول في الفصل الأول يتناول المؤلف عصر ابن خلدون بالتحليل من حيث الطبيعة الايكلوجية للمغرب، وطبيعة النشاط الاقتصادي والسياسي في هذا العصر.وفى الفصل الثاني يعرض المؤلف لشخصية ابن خلدون، الإنسان والسياسي والعالم، فيعرض لنشأته وأسرته، ووظائفه ورحلاته السياسية، وأهم الأعمال التي قدمها كعالم إسلامي كبير. وفى الفصل الثالث، يتناول قضية الحقيقة في دراسة التاريخ، وكيف استطاع ابن خلدون تقديم برنامج لإصلاح علم التاريخ ومدى النجاح الذي حققه، وقيام ابن خلدون بوضع معيار للحكم وتفسير الأحداث التاريخية، وذلك بإعمال السببية، وفى الفصل الرابع تحت عنوان الإنسان الاجتماعي في العالم الطبيعي، يقدم المؤلف نموذج العلم الجديد عن طبيعة الاجتماع البشرى. ويستخلص المؤلف في هذا الفصل الطريقة الديالكتية في فكر ابن خلدون، فالإنسان جزء من الطبيعة والإنسان الاجتماعي هو نفى للطبيعة، ومركب القضية ونقيضها، المجتمع البشرى والطبيعة توحدهما وحده ديالكتيكية، وفى الفصل الخامس بعنوان الفيزياء الاجتماعية ونظرية التغيرات الاجتماعية. موضحاً مفهوم البداوة والحضارة عند ابن خلدون، ونظرية ابن خلدون في نشأة الحضارة وانحلالها وتدهورها، ومفهوم العصبية، والدولة والنشأة والاغتراب. واغتراب الدولة بمعنى توقيع الدولة بنفسها على شهادة وفاتها وعلاقة الدولة والاقتصاد، ومفهوم العمل وحدود تدخل الدولة في الاقتصاد ونظرية ابن خلدون الدائرية للدولة والحضارة "النشأة ثم الازدهار ثم الفناء" وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون قدم فكر سوسيولوجياً يعتبر أساس علم الاجتماع المعاصر، كما أنه قدم تفسيرات مادية واقعية، يقترب كثيراً من أفكار المادية التاريخية.

==============================

عنوان الكتاب: الحضارة – دراسة في أصولها وعوامل قيامها وتطورها

المؤلف: حسين مؤنس

الناشر: جامعة الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٢٣٧، ١٩٩٨.

حجم الكتاب: ٤٠٣ صفحة / قطع متوسط

الكتاب مقسم إلى ستة فصول، يعرض فيها المؤلف النظريات المختلفة في دراسة الحضارة ويضع تصوراً خاصاً به في نشأة الحضارات، ناقداً لنظريات الحضارة الغربية، فيعرض في الفصل الأول تعريف الحضارة، وفى الفصل الثاني يقدم علاقة التاريخ بالحضارة، وفى الفصل

الثالث يقدم أثر الصيرورة التاريخية على نشأة الحضارة، وفى الفصل الرابع، يقدم المؤلف طبقات الحضارة. ثم يعرض في الفصل الخامس لفكرة التقدم التي ظهرت في القرن التاسع عشر، ثم يعرض في الفصل السادس يميز بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة.

ويتناول المؤلف إسهامات ابن خلدون في هذا المجال في الفصل الثالث في مبحث فرعى من ص ١٥٤ -١٦٢ ويعرض من خلاله المؤلف نظريات ابن خلدون في الحضارة. ونشأتها وقيامها على العصبية ونظرة ابن خلدون للتاريخ والحضارة على اعتبار أنهما عبارة عن دورة متصلة وصراع دائم على الملك والرياسة. ثم أن الحضارة تضعف بسبب زيادة الترف وضعف العصبية فيضعف فيها النزوع إلى القوة، فتضعف الدول وتنهار الحضارة، ويذهب حسين مؤنس في هذا الكتاب إلى أن ابن خلدون يخطئ هنا خطأ أساسياً، فإن التحضر والتدرج في مراتب الحضارة لا يضعف الإنسان أو الجماعة، بل يقويه ويقويها، فإن الحضارة علم ومعارف وخبرة وتجربة، وكل هذه تزيد ملكات الإنسان إرهافاً، فالترف ليس مفسدة الحضارة كما تذهب نظرية ابن خلدون.

==================================

الدراسات التاريخية

(٢) الأبحاث والمقالات العلمية

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي

اسم الباحث: محجوب بن ميلاد

حجم البحث: ٣٤ صفحة / قطع متوسط كبير، ص ص ٢٤١ -٢٧٥

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

هذا البحث يوضح مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي، بأسلوب احتفالي، فيعرض لمظاهر عبقريته، وأهم الدراسات التي قدمت حول إسهاماته، ويخص بالتحليل كتاب ساطع الحصري: دراسات في مقدمة ابن خلدون، وكتاب على الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، وكتاب ناصف النصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ففيها على حد قول الباحث " آيات التحليل الدقيق – العلمي والفلسفي، وأصدق الحرص على إجلاء الحق مع الاحتياط في تنكب السبل".

ثم يعرض الباحث لتاريخ الفكر الإسلامي وأسلوب تأريخه قبل ابن خلدون، ثم يتناول نشأة ابن خلدون التونسية ويرى أن صبغته التونسية قد أثرت في بعد شموله وسعة أفقه، فهاتين هما من صفات الذات التونسية، ثم ينتقل إلى المذهب الذي ينتمى إليه ابن خلدون وهو المذهب المالكي ويرى أن ابن خلدون لم يكن مالكياً تقليدياً وإنما هو انتحل المالكية مذهبا في الفقه اجتهاداً لما وجد من التجانس أو الالتحام بين اشواقه العقلية والروحية وأشواق الأمام مالك: ثم ينتقل إلى مذهب ابن خلدون في علم الكلام، وهو الأشعري، ويسهب الباحث في عرض مآثر الأشاعره ودورهم في الفكر الأصولي الإسلامي. ويرى أن ابن خلدون أشعري من خمول الأشعري الجديدة على نحو تحرير الغزالي لها، وتتجسم فيه أعز أشواقها في ميدان المعتقد مثلما تنسجم فيه أبعد مطامحها في ميدان العلم على الإطلاق.

وينتهي البحث دون أن يحدد لنا الباحث ما ينتهي إليه هذا البحث، وإن كان قد عاب على بعض الدراسات العربية عن ابن خلدون في بداية البحث أنها تميل إلى دراسة مآثر ابن

خلدون، دون إعمال النقد في عرض إسهاماته، فإن البحث الذي يبدأ بديناً قد وقع في هذا المأخذ، وزاد في تكرار العبارات والجمل التي تعيد إلى الأذهان ذكريات السجع والمديح.

==========================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: منهجية ابن خلدون التاريخية

اسم الباحث: محمد الطالبي

حجم البحث: ٤١ صفحة / قطع كبيرة، ص ص ٢٥ -٦٧

هذا البحث قدم لندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر التي أقيمت في تونس في ابريل ١٩٨٠.

يبدأ الباحث بتقرير أن ابن خلدون كان مفكراً قبل أن يكون مؤرخاً، ويستدل بنشاطه العلمي قبل كتابة المقدمة، وتكوينه العلمي الذي تلقاه في طفولته وصباه، ثم ينتقل الباحث إلى الكشف عن المنهجية التاريخية عند ابن خلدون، ويذهب إلى أن تكوينه كمفكر وممارسته السياسية والوقوف على أسرارها، والمشاهدة العميانية لتاريخ يصنع أمامه طوال خمسة عقود قضاها قبل كتابه المقدمة، كلها دواعي جعلته ينشغل بالمنهجية التاريخية، ذلك لأنه لسلامة التأمل في الحوادث، لابد من التأكد من صحة ما يروى إلينا وينقل فوجب البحث عن منهجية توفر هذه الصحة. ثم يستعرض الباحث تقسيمات المقدمة، في محاولة للإجابة على دور المنهجية التاريخية في ولادة علم العمران البشرى، فيذهب إلى أن ابن خلدون قد وضع يده على علة الأخطاء التاريخية التي تعود إلى، الذهول – من قبل المؤرخين – عن تبدل الأحوال، فكان التاريخ عند هؤلاء جامد وقاد، ثم يعرض الباحث لمنهجيه "الحديث" التي قامت على أساسها المؤلفات التاريخية قبل ابن خلدون، وعدم وفاءها بغرض فهم التاريخ، ومن هذا التعارض بين المنهجية الخلدونية، القائمة على مبدأ البنية الثقافية، وثقافته السياسية والاجتماعية الواسعة، ومشاهداته العميانية لعصر ملئ بالتقلبات، فوفرت له دواعي إنشاء علم العمران البشرى. القائم عنده على أساس المنهجية التاريخية وقانونها الأساسي عند ابن خلدون "قانون المطابقة" ويرى الباحث إلى أن ابن خلدون جمع بين علمي الحاضر والماضي فكان عالماً اجتماعياً ومؤرخاً، وجره تطبيق قانون المطابقة إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية. وفى الجزء الثاني من البحث يحلل الباحث حدود التاريخ زماناً ومكاناً عند ابن خلدون،

ومضمون التاريخ. ويعرض بالتحليل لكتاب العبر التطبيــق العلمــي لنظريــة ابــن خلــدون ومنهجيته، وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون قد اكتفى بتعيين موضوع العلم، وترك لمن يأتي من بعده متابعة البحث وبعد قرون تحققت رغبته، فهذه علوم الاقتصاد والاجتماع على أشد ما تكون من الازدهار والاستقلال بذاتها.

================================

<u>الدراسات التاريخية</u>

(٣) المقالات والكتب التي تحتوى على فصول عن ابن خلدون

عنوان الكتاب: سير ذاتية عربية

المؤلف: مصطفى نبيل

الناشر: دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٢، سلسلة كتاب الهلال عدد ٤٩٥

حجم الكتاب: ٢٢١ صفحة / قطع صغيرة

تعتبر كتب السير مزج دقيق ما هو ذاتي وما هو عام، ونقطة وسط بين الشخص والموضوعي وهى تقدم صورة حية نابضة بالحياة لأحداث وأفكار وقعت، وهى فن أدبي طالما أمد الدراسات التاريخية والاجتماعية بمادة ثرية.

الكتاب يتناول سيرة عدداً من المفكرين والفلاسفة والساسة والمتصوفة المسلمين حتى العصر الحديث، حيث يقدم سيرة حكيم الشرق ابن سينا والشيرازي، وأبو حامد الغزالي وعمارة بن ابن الحسن اليمنى "الشاعر" وأسامة بن منقذ، ولسان الدين الخطيب، وابن خلدون، وعلي باشا مبارك.

الجزء الذي يتناول سيرة ابن خلدون يقع في المبحث السابع من ص ١٤٣ إلى ١٩٩وهذا الجزء لا يتناول آراء وأفكار العلامة عبد الرحمن بن خلدون، وخاصة نظرية العمران البشرى، وإنما يتناول سيرته الذاتية التي سجلها في كتابه "التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً" ويعرض المؤلف هذه السيرة اقتباساً من هذا الكتاب المذكور ومعلقاً على النقاط الهامة، فيعرض لحياة الطفولة الصاخبة التي عاشها ابن خلدون ثم يعرض لعصر ابن خلدون، من الناحية الثقافية والاجتماعية والسياسية، ثم يستعرض لأهم المفكرين الذين تأثر بهم ابن خلدون، وخاصة لسان الدين الخطيب الذي ارتبط به ابن خلدون اشد الارتباط، ثم يعرض المؤلف لحياة ابن خلدون السياسة وأفكاره حول الظواهر السياسية ويقارن بين أفكاره وأفكار المفكر الايطالي ميكيافيلى. ثم يعرض لعزله ابن خلدون في قلعة بنى سلامة وانقطاعه للعلم. ثم ينتقل المؤلف إلى استعراض رحلة وحياة ابن خلدون في مصر وعلاقته بعلماء مصر، وبالسلطان برقوق، واشتغاله بالقضاء، وتوليته قاضى القضاة ورحلته إلى دمشق ولقاءه تيمورلنك وحواراته وآرائه في تيمورلنك. ثم يستعرض المؤلف السنوات الأخيرة من حياة ابن خلدون في القاهرة، والتي قضاها في قراءة العلم والتدريس، إلى أن توفى في ١٦ مارس ١٤٠٦ عن عمر يناهز ستة وسبعين عاماً.

الدراسات الاجتماعية

(١) المؤلفات الكاملة "كتب، رسائل علمية "

عنوان الدراسة: (الديناميكية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون)

المؤلف: محمد عزيز الحبابي

النار: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٥٦، ١٩٨٣

حجم الدراسة: ١٠ صفحات قطع كبيرة

يشير المؤلف أن جهد ابن خلدون رقب بالأساس إلى تحوير التأريخ من عملية تجميع أخبار ومن حوليات إلى علم له موضوعات محددة، ومنهج عقلاني تعدى وقوانين مطرده. وعندما تم تأريخ حق الوجود مع بقية العلوم، انتقل أمل ابن خلدون إلى البحث عن المحرك الأساسي للأحداث، وعن علامات كل حدث بالضرورة العامة والأحداث الأخرى المتفاعلة معه، وهنا يسأل المؤلف ما هي طبيعة تلك الدينامية المحركة للتاريخ قبل أن يجعل منه المؤرخون تأريخاً مقبولاً منطقياً وعملياً. وهنا يشير المؤلف إلى أن ابن خلدون يطلق عصبيه ويريد به الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على لحم الدم، ويجعل منها الأساس الذي تبنى عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلامات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة والقوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل لتحتمي وتقوى شوكيها. وهنا يؤكد المؤلف على أن البعض هي قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القبلي وتجعله يلتف حول رغين عسكري أو سلطة أسرية، أنها اللبنة الأولى لقيام الدولة: فلا تماسك للدولة بدون عصبيه، وهنا يرى المؤلف أن هذا ما جعل ابن خلدون يعتقد أن العصبة هي محرك التاريخ خاصة التاريخ الوسيط في المغرب الذي كان يخضع لصراعات القبائل والعشائر. ويؤكد المؤلف هنا على أن ابن خلدون كان يؤكد على استعماله القوة وأنها أمر لازم لإخضاع القبائل التي تعودت الرحيل والنهوض وكسب كامتها وان السلطة السياسية تبنى على القوة كمنبع لوجودها وكمصدر للتنظيم والتمركز والاستمرار، وينتقل المؤلف من رصد مفهوم العصبة وأهميتها يبحث عن مظاهرها المختلفة في الفكر الخلدوني ويرى أنها تمر بثلاث فترات كل واحدة منها تعارض الآخرين، فيشير أنها تقوم بدايتها في الفترة البدوية وتكون على صفائها الفطري وترفض كل سلطة فتكون قوة في ذاتها، وفى الفترة الثانية فترة العمران عند ما تبلغ العصبية ما كانت تسعى لتحقيقه نأخذ في القضاء على نفسها فتبدد المساواة التي هي روح

الديمقراطية القبلية التي تطيع العمران البدوي تحت وطأة استبداد حاكم أو جماعة من الرؤساء وأسرهم، أما الفترة الثالثة تبدأ حينما نجد الأرستقراطية الجديدة التي حلت محل العصبية قرى أجنبية لتدافع عن الامتيازات وعن توف الحياة في العمران الحضري ويلاحظ المؤلف في نهاية الدراسة أنه حتى أقيمت الدولة تفككت العصبة وحلت محلها قوة أخرى ليست قبيلة تتجسم الدفاع من الدولة ضد القوات المحاربة، لقد استقى بن خلدون الظواهر السابقة التي يساعدها ومما استخلص من التاريخ ثم طرح تلك الاستنتاجات على محك الإمكان، بقطع النظر عن كل فك أخلاقية مسبقة معتمداً وتقديم الحضارة والبداوة على المعايير الأخلاقية المحايدة.

==============================

عنوان الكتاب: تطور الفكر السوسيولوجي العربي

المؤلف: فريدريك معتوق

الناشر: دار جروس للطباعة، طرابلس (لبنان)، ب.ت

حجم الكتاب: ١٦٠ صفحة / قطع متوسط كبيرة

يهدف هذا الكتاب، إلى إزالة الارتباك الذي يصيب علماء الاجتماع العرب، عندما يشرعون بمرجعيتهم وتكوينهم العلمي الغربي، في مقارنة الظواهر الاجتماعية الخاصة بمجتمعاتهم، وتحقيق المقاربات في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية، وهو بذلك سيحاول مقاربة مسار الفكر الاجتماعي عند العرب، ولتفسير أسباب هذا الارتباك ثم عرض لأهم الاستخلاصات المفيدة في إزالة هذا الارتباك.

ينقسم الكتاب إلى مقدمة وخاتمة وملحقان، وتسعة فصول، يقدم المؤلف في الفصل الأول إسهام صاعد الأندلس في الفكر الاجتماعي، ثم يعرض في الفصل الثاني لإسهامات ابن خلدون الذي يعتبره حجر الزاوية في الفكر الاجتماعي العربي، وفى الفصل الثالث، ينتقل إلى استعراض الظروف التاريخية، التي أثرت على الفكر الاجتماعي خلال الخلافة العثمانية. ثم يستعرض في الفصل الرابع، عصر النهضة العربية الحديثة، وحدود هذه التجربة النهضوية، ثم في الفصل السادس يقدم المؤلف تحليلاً نقدياً لعلم الاجتماع لدى نيقولا الحداد. ثم يعرض في الفصل السابع لهموم المثقفين الجامعيين والدراسات الاجتماعية، وفي الفصلين الثامن والتاسع يقدم المؤلف تصورات علم الاجتماع العربي المعاصر، وسوف يجد القارئ في الكتاب

أن روح ابن خلدون تسرى في ثنايا الكتاب بأكمله فضلاً عن تخصيص المؤلف للفصل الثـاني لدراسة إسهامات ابن خلدون في الفكر الاجتماعي العربي.

الجزء الذي يتناول هذه الإسهامات الخلدونية يقع في الفصل الثاني مـن ص ٢٩ إلـى ٤٦. يعرض فيها الأسس الاجتماعية للمعرفة الخلدونية، ثم يتناول واقعية ابن خلدون وإيمانـه بمبدأ السببية في فهم ظواهر العلوم الطبيعية والتي يدخل في إطارها علم العمـران البـشرى الذي استحدثه ابن خلدون ثم يعرض المؤلف لنظرية المعرفـة الخلدونيـة، وعـرض لأهـم التساؤلات التي أثارها ابن خلدون المتعلقة بالمعرفة، وهى لماذا كانت غالبية علمـاء الإسـلام من غير العرب ؟ ولماذا كان المشرق الإسلامي أكثر تهيئاً لاكتـساب العلـم عـن المغـرب الإسلامي؟ ويشير المؤلف إلى أهمية التغيرات السوسيولوجية التي قدمها ابن خلدون للإجابـة على هذه التساؤلات. وكيف أنه توصل إلى أن مستويات المعرفة عند المجتمعات تتناسب مـع بناها الاجتماعية. وبحسب تطور الشكل تتطـور المعرفـة والعلـوم والـصنائع. وكتـب أن الاستعدادات المعرفية ليست ثابتة ونهائية بل تخضع للتغير الناشئ عن تحـولات فـي شـكل العمران. ثم يعرض لإسهامات ابن خلدون المنهجية، وينتهي إلى الإقرار بعمق نظرية ومـنهج ابن خلدون في تفسير الظواهر الاجتماعية، ثم بعد ذلـك خـلال الفـصول التاليـة تـستخدم إستخلاصاته كأساس للمقارنة. عند تحليله لإسهامات علماء الاجتماع العرب.

==========================

عنوان الكتاب: ابن خلدون، منشأ علم الاجتماع

المؤلف: على عبد الواحد وافى

الناشر: مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧

حجم الكتاب: ١٥٢ / قطع متوسط كبير

يقدم هذا الكتاب، تحليلاً شاملاً لنظرية ابن خلدون في علم الاجتماع والتاريخ، ويقدم موازنات نظرية ومنهجية بين ابن خلدون واوجست كونت مؤسس علم الاجتماع الغربي.

والكتاب منقسم إلى بابين، ويتفرع منهما ٢٢ مبحث فرعى، في الباب الأول يقدم المؤلف حياة ابن خلدون، ومكانته العلمية، ويتناول فيه مباحث خاصة بأسرة ابن خلدون ونسبه العربي، ومبحث في نشأته العلمية، ثم مبحث في نشاطه السياسي وأهم الوظائف السياسية التي تبؤها في المغرب وتونس، ثم مبحث في رحلاته إلى المغرب والشام ومصر. ومبحثا في تخصصه

في الاجتماع والتاريخ، وأسباب نزوعه للتفكير في الظاهرة الاجتماعية ودراسة الأحداث التاريخية. وينتهي هذا الباب بعرض لمكانته العلمية واهتماماته العلمية الأخرى بخلاف الاجتماع والتاريخ ثم عرض لأهم مؤلفات ابن خلدون.

وفى الباب الثاني، يقدم المؤلف تحليلاً وافياً لمقدمة ابن خلدون، واشتمالها على علم جديد هـو ما نسميه الآن علم الاجتماع. وفى هذا الباب مباحث تتعلق بتحليل لمقدمة ابن خلدون من حيث موضوعها وأغراضها، وطبيعة البحوث التاريخية والاجتماعية التي تمت قبـل مقدمـة ابـن خلدون ثم يعرض المؤلف للأسباب الداعية لنشأة العمران البشرى عند ابن خلـدون، ومنـاهج دراسة ظواهر العمران البشرى، ويعرض المؤلف للنظريات التي انتهى إليها ابن خلدون فـي دراسته لظواهر البداوة والحضارة، ونظرية العصبية، ومفهوم الدولة، وأطوارها، والحـضارة وعوامل ازدهارها وانحطاطها.

ويعرض المؤلف في المبحث الأخير، موازنة بين ابن خلدون وأوجست كونـت فـي دراستهما لظواهر الاجتماع، من حيث أسباب النشأة، وموضـوع العلـم عنـد كـل منهمـا، وأغراض العلم ومناهجه والنتائج التي توصل إليها كل منهما، وأثبـت المؤلـف فـي نهايـة استعراضه لنظرية ابن خلدون في العمران البشرى، والموازنات التي عقـدها بينـه وبـين أوجست كونت، إلى أن الفضل في نشأة علم الاجتماع إنما يعود لابن خلـدون ولـيس لفيكـو الايطالي أو كتيليه البلجيكي أو أوجست كونت الفرنسي.

=====================

عنوان الكتاب: ابن خلدون – واضع علم ومقرر استقلال

المؤلف: ايف لاكوست

المترجم: زهير فتح الله

الناشر: مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٥٨

حجم الكتاب: ١٠٥ صفحة / قطع متوسط صغير

هذا الكتاب، يكتسب أهميته من ناحيتين الأولى أنه يوضح الدور التأسيسي لابن خلدون في نشأة علم الاجتماع. والجانب الثاني يوضح استغلال نظريات ابن خلدون من قبل الحركة الاستعمارية، وهو الجانب الذي لا نجد اهتماماً به فيما استعرضنا من دراسات عن أعمال ابن خلدون إلا في هذا الكتاب.

الكتاب مقسم إلى ثمانية فصول في الفصل الأول يقدم المؤلف دراسة لشخصية ابن خلدون، ونشأته العلمية، وأهم المؤتمرات في هذه النشأة، ثم يعرض للعصر الذي نشأ فيه ابن خلدون ومظاهرة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.وفى الفصل الثاني، يقدم دراسة وافية لتصور ابن خلدون لعلم التاريخ، ومنهجه في دراسة الأحداث التاريخية، وفى الفصل الثالث يقدم المؤلف نظرية العصبية عند ابن خلدون، وتحليلاً وافياً لنظرية تطور الدول، ثم يقدم الفصل الرابع كيفية استغلال القوى الاستعمارية لأفكار ابن خلدون، وخاصة في نظرية العصبية، والبداوة والحضارة، عن طريق نزع هذه الأفكار من السياق الذي وضعها فيه ابن خلدون، وذلك لتأكيد وتبرير استعمارهم للبلدان العربية. وفى الفصل السادس والسابع والثامن يعرض المؤلف لملخصات لبعض آراء ونظريات ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والاقتصاد مؤكداً صلاحيتها لتفسير الواقع الراهن، وينتهي المؤلف إلى أن ابن خلدون يكتسب ريادته من تأسيسه لعلم الاجتماع ودراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية، وهو الأمر الذي جعل تراث ابن خلدون ما يزال يقدم معرفة حقيقية بالموضوعات التي تناولها بالبحث.

========================

عنوان الكتاب: عبد الرحمن ابن خلدون، حياته وآثاره ومظاهر عبقريته

المؤلف: على عبد الواحد وافى

الناشر: مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٢

حجم الكتاب: ٣٢٧ صفحة / قطع متوسط صغير.

هذا الكتاب هو الكتاب الثاني للمؤلف الذي ينشر فيه دراسة عن ابن خلدون، والمؤلف كما ذكرنا من قبل أحد رواد علم الاجتماع في مصر، والذي عنى بالبحث في نظريات ابن خلدون الاجتماعية طوال حياته العلمية.

الكتاب ينقسم إلى بابين، الباب الأول يقدم فيها المؤلف دراسة وافية لحياة ابن خلدون من حيث النشأة العلمية والوظائف السياسية التي تولاها، ووظائف التدريس والقضاء التي قام بها خلال رحلاته إلى المغرب والشام ومصر.

وفى الباب الثاني يتناول المؤلف الآثار الفكرية لابن خلدون ومظاهر عظمته حين يناقش المؤلف الدعوى بأن ابن خلدون هو منشئ علم الاجتماع وذلك من خلال عرض نظريته في العمران البشرى ومنهجيته العلمية في استقراء الظواهر الاجتماعية، ومقارنة هذا الفكر الخلدوني بأفكار ونظرية أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع العربي في القرن التاسع

عشر، وينتهي المؤلف من هذه المقارنة إلى إثبات دعوى أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع ثم يعرض المؤلف باستخدام التحليل النقدي لأوجه القصور في دراسة ابن خلدون لظواهر الاجتماع، وخاصة الاستقراء الناقص والخاص بحالة دول شمال إفريقيا في تلك المرحلة، والتي على أساس هذا الاستقراء قدم ابن خلدون افتراضاته العمومية. ثم ينتقل المؤلف إلى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، وإسهاماته التجديدية في فن الاوتوبيوجرافيا، وميدان البلاغة، وبحوث التربية، وتصنيف العلوم، وينتهي المؤلف إلى أن مظاهر عبقرية ابن خلدون لا تبدو فقط في إحاطته الواسعة بثقافة عصره وعلوم هذا العصر وإنما تبدو في الأفكار العميقة التي كان يقدمها في عدة ميادين مختلفة، فهو في الاجتماع صاحب السبق وبداية التخصص، وفى الدين، أحد الفقهاء، وفى الأدب صاحب رأى.

================================

عنوان الكتاب: علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج -

المؤلف: حسن الساعاتي

الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٥

حجم الكتاب: ٢٧٩، قطع متوسط كبير

يعتبر هذا الكتاب من الكتب القليلة التي ركزت بشكل كامل على إشكالية المنهج عند ابن خلدون في فهم الظواهر الاجتماعية، ويعتبر المؤلف وعلى عبد الواحد وافى من رواد علم الاجتماع في مصر الذين قدموا إسهامات عديدة في فهم علم الاجتماع الخلدوني.

الكتاب مقسم إلى بابين وثمانية فصول في الباب الأول دراسة لحياة ابن خلدون ومقدمته يتناول المؤلف في الفصل الأول شخصية ابن خلدون ونشأته وحياته العلمية والعملية، وفى الفصل الثاني يعرض لمقدمة ابن خلدون، فيقدم وصفاً عاماً لها، ومكوناتها الأساسية. ويعرض لمنهج ابن خلدون الذي اتبعه في تأليف المقدمة، ثم يعقد المؤلف مقارنة بين المناهج التي استخدمها المؤرخون قبل ابن خلدون، وبين منهجية ابن خلدون.

وفى الباب الثاني يقدم المؤلف قواعد المنهج في علم الاجتماع الخلدوني، فيتناول في الفصل الثالث منهج الشك، والتمحيص الذي اعتمدها ابن خلدون في فحص الآراء السابقة، والنظر إلى الواقعات، وفى الفصل الرابع، يعرض المؤلف لقاعدة التشخيص المادي التي استخدمها ابن خلدون لتحديد الظاهرة الاجتماعية، وفى الفصل الخامس يستعرض المؤلف نظرية ابن خلدون في تحكيم أصول العادة وطبيعة العمران، والاقتراحات المستخلصة من هذه

النظرية، وفى الفصل السادس يقدم المؤلف نظرية ابن خلدون في تفسير الظواهر الاجتماعيــة فيقدم أسلوب تحليل ابن خلدون للنتائج مستخدماً أسلوب القياس بالشاهد على الغائــب وقيــاس الغائب على الشاهد وفى الفصل السابع يعرض المؤلف لأسلوب السبر والتقسيم الذي اتبعه ابن خلدون في تحليل الظاهرة وتصنيفها. وفى الفصل الثامن، يتناول طريقة ابن خلدون في التعميم الحذر لنتائج ملاحظاته. وينتهي المؤلف إلى أن ابن خلــدون اســتطاع أولاً أن يكــشف عــن الظاهرة الاجتماعية، وثانياً أن يحدد القواعد المنهجية لدراسة هذه الظاهرة وان ابن خلدون قدم منهجا علميا استقرائياً قائم على الملاحظة العلمية، لا يخرج عن المنهج العلمــي المتبــع فــي دراسة الظواهر الاجتماعية في العصر الحديث.

==========================

اسم الكتاب: العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون

المؤلف: سفيتلانا باتسيفا ترجمه: رضوان إبراهيم

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ١٩٧٨

حجم الكتاب: ٢٨٩ من القطع المتوسط الكبير

الكتاب مقسم إلى خمسة فصول، بالإضافة إلى مقدمــة وخاتمــة، ولا يوجــد قائمــة بالمراجع التي استعانت بها المؤلفة في الكتاب. في الفصل الأول تتناول المؤلفة عصر تــأليف المقدمة، وأظهرت كيف أن "المقدمة" كانت نتيجة لتعميم التجارب السياسية الواسعة الغنية لابن خلدون، وأنها كانت نتيجة لفترة اصطدام النضال الاجتماعي داخل المجتمــع الاقطــاعي فــي المغرب. وفى الفصل الثاني تناولت بالتفصيل حياة ابن خلدون ونــشأته العلميــة، والمراحــل المختلفة من حياته الثرية. وفى الفصل الثالث، تتناول المراحل التاريخيــة لدراســة المقدمــة، ابتداء من الترجمة التي قام بها سلفستر دي ساسي في عام ١٨٠٦، ثم استعرض عدة دراسات قدمها بعض المستشرقين، ثم عرض للدراسات التي قام بها العلماء العرب عن ابــن خلــدون، بالتركيز على دراسات طه حسين، محمد عبد الله عنان وكامل عياد. ثم تعــرض للدراســات السوفيتية عن ابن خلدون، وفى الفصل الرابع تقدم المؤلفة تفصيلاً لنظرية ابــن خلــدون فــي فلسفة التاريخ، يبدأ الفصل الرابع بمبحث عن العلم الجديد في مقدمة ابن خلــدون، وأوضــحت أنه لأول مرة في تاريخ الفكر البشرى تقدم محاولة ابتداع علــم خــاص بــالمجتمع البــشرى وقوانينه الداخلية، ثم مبحث يعرض لمكونات الكتاب الأول لابن خلدون ومكوناته، ثم مبحــث يتناول النظرية الاجتماعية لابن خلدون، وعرض الخصائص الاجتماعية لحياة البشر وتحليــل

البناء الاقتصادي للمجتمع. ويضم الفصل الرابع إلى جانب ذلك نظريــة التطــور التــاريخي للمجتمع والتنظيم السياسي للمجتمع، وتحليل للقوانين الهامة التي اكتشفها ابن خلدون من خلال هذه النظريات.

وفى الفصل الخامس تتناول المؤلفة النظرية الفلسفية لابن خلدون، وموقف ابن خلدون من الفلسفة، ونظرية المعرفة وموقفه من الدين. وكيف أن ابن خلدون كانت تربطــه بالفلــسفة علاقة مزدوجة، فهي من ناحية الأساس لجميع نظرياته عن المجتمع، ومن هذه الوجهة تكــون الفلسفة أساس الوصول الحكم العام، بينما من الوجه الثانية يعتبر دراســة ظــواهر مــا وراء الطبيعة التي ينشغل بها الفلاسفة هي مفسدة للمجتمع. ولذلك فإن نظريته في المعرفة، تــستبعد الصور الخارجة عن حدود التعقل من دائرة البحث العلمي. وتحدد المؤلفة فــي هــذا البحــث أهمية نظرية المعرفة عند ابن خلدون وعلاقتها بالنظرية السيكولوجية عن الــروح، وينتهــي الكتاب، بعرض مواقف ابن خلدون من الدين، وذلك بتحديد مجال الدين في العالم غير المــادي وإدراكه يكون بالروح الإنسانية، بينما غير المادي لا يدركه إلا العقل.

والكتاب يلتزم بالمادية التاريخية كأداة لتحليل مقدمة ابن خلدون، وينتهي بنتيجة هامــة من وجهة نظر المؤلفة، وهى أن ابن خلدون قد قــاد قــانون الحيــاة الاجتماعيــة والتطــور التاريخي، نحو الظاهرة المادية.

===============================

عنوان الكتاب: الخلدونية – العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية.

المؤلف: نور الدين حقيقي

المترجم: السياس خليل

الناشر: دار منشورات عويدات، بيروت – باريس، ١٩٨٣

حجم الكتاب: ١٥٩ صفحة / قطع صغير

العنوان الأصلي للكتاب: KHALDOUNISME, SCIENCES SOCIAIES ET FONDEMENT DU POUVOIR POLITIQUE.

هذا الكتاب هو محاولة لعرض النظرية الخلدونية،المتحررة من الانحرافات الانتقائية التي قدمت في العديد من الدراسات، وهى محاولة لفهم مسائل العلوم الاجتماعية، التي نشأت

في الغرب في اطار الجامعات والمؤسسات الجامعية، بعكس الخلدونية التي انطلقت في محاولة تأمل معاشه في أبلغ وأعقد مراحل تكون العصبية في حقبة العصر الوسيط.

الكتاب مقسم إلى ثلاثة فصول ومقدمة، ونصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون وقائمة بالمراجع. في الفصل الأول يعرض المؤلف لأهم الفوارق بين العلوم الاجتماعية الغربية والنظرية الخلدونية.

من خلال تناول نظرة الخلدونية لأساس السلطة السياسية، ثم عرض تحليلي لمسألة التباين بين مجمل نظريات العلوم الاجتماعية والنظريات الخلدونية، وفى الفصل الثاني، يعقد عدة مقارنات بين ابن خلدون ورواد علم الاجتماع. فيعرض المؤلف للسلطة الحضارية عند ابن خلدون والسلطة الصناعية عند سان سيمون ثم لأساس السلطة السياسية عن ابن خلدون، وسلطة السياسة الوضعية عند أوجست كونت، ثم يقارن بين الخلدونية وتطورية سبنسر، ويوازن بين المفاهيم الخلدونية ونظرية دوركايم ومفهوم الهيمنة عند ابن خلدون وماكس فيبر، ثم قضية السلطة والبيروقراطية، ثم يعرض لنظرية ابن خلدون بالمقارنة مع مفهوم النخبة، وفى الفصل الثالث يقدم المؤلف مقارنة بين النظرية الخلدونية والنظرية الماركسية، فيما يتعلق بأساس السلطة السياسية.

فيتناول مسألة إنتاج الحياة الاجتماعية وقضية الدولة عند كارل ماركس وابن خلدون ثم يحلل قضية الدولة الخلدونية، بالمقارنة بنظرية الدولة في الماركسية ومحتوى طبقة الدولة في المنظور الماركسي، ثم يقدم المؤلف مقتطفات من الكتاب الأول، وهى المقتطفات التي تطرح نظرية ابن خلدون في العمران البشرى على الجملة، العمران البدوي، ونظرية العصبية وأطوار الدولة، ونظريته في الملك، ونظريته في تدهور الدولة، ونظريته في الحضارة وفى الأحوال الاقتصادية المعيشية، ورأى ابن خلدون في المنطق، والفلسفة.

===========================

عنوان الكتاب: الاجتماع النظري الخلدوني، والتاريخ العربي المعاصر

المؤلف: أبو يعرب المرزوقي

الناشر: الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ١٩٨٣

حجم الكتاب: ٢٠٠صفحة / قطع متوسط صغير

يعتبر هذا الكتاب، من الكتب الهامة التي صدرت في عقد الثمانينات، التي تحاول إرساء علم اجتماع عربي على القاعدة الخلدونية، بعيداً عن التوظيف الإيديولوجي للعلم،

فالبعض يزعم أن العلم أيديولوجياً، والبعض الآخر يزعم أن الايديولوجيا علماً. فالاتجاه الأول جعلنا نسمى تنظيراً علمياً بعض الايديولوجيات التي تكاد تولد عند مفكرينا مدرسة جديدة – ماركسية على غرار المدرسة الأرسطية – بينما الثاني يجعلنا نسمى تطبيقاً عملياً تبريرات ساذجة للاتجاه الأول بتكريس هذه المدرسة. والحل من وجهة نظر المؤلف هو إطلاق عنان الخيال المعرفي والعلمي وإخراجه من أخاديد المدرسة الجديدة. وذلك باستحضار نموذج الاجتماع الخلدوني، بهدف تحديد التنظير الخلدوني للمجتمع، وتحديد المادة المنظر لها في هذا العمل الخلدوني، لإضافة ما يبدو ضرورياً أن يضاف.

الكتاب مقسم إلى بابين ومباحث فرعية، الباب الأول يقدم فيه المؤلف نظرية ابن خلدون من خلال ستة مباحث فرعية، يحدد فيها المنهج الخلدوني المستعمل في دراسته لعلم العمران، ومفهوم المجتمع كنموذج نظري للمجتمعات العينية، وبنية هذا النموذج الاجتماعي، وإيقاع تطوره والحتميات التي تحدد هذا التطور عند ابن خلدون، ومنطق التطور الاجتماعي.

وفى الباب الثاني، يقدم تطبيقاً لنظرية ابن خلدون ومن خلال أوجه النقد الذي قدمها المؤلف لنقد نظرية ابن خلدون، أو بالأحرى نقد فشل ابن خلدون في تطبيق نظريته عملياً. وهذا الباب يشتمل على خمسة مباحث وخاتمة، يحاول فيها التبصر بواقع الدولة العربية من خلال نقد ابن خلدون لهذا الواقع، ويعرض المؤلف للواقع العربي الراهن وأهم مفارقاته عن الواقع الذي عاشه ابن خلدون، ثم يقدم المؤلف محاولة لفهم تاريخ الأمة العربية المعاصرة. ثم ينهى هذا الباب بعرض معالم الرسالة العربية المقبلة، وعرض المستخلص من هذا الباب. وينتهي المؤلف إلى أن تطبيق الفهم الخلدوني للدولة والمجتمع، على الأمة العربية، يجعلنا نقرر أن الدولة العربية – الإسلامية. والمجتمع العربي – الإسلامي، شكلاً دائماً ثنائية متقابلة هي بداوة الدولة / حضارة المجتمع – متمثل في وجود مراكز حضرية في قلبه مصر والشام والعراق – وأن الإسلام وهذه المراكز قد عملت انطلاقاً من مبدأ التدرج إلى الانتقال من مدينة الحتمية الطبيعية إلى مدينة الحتمية الثقافية، وقد تحقق هذا التدرج وفقاً للفهم الخلدوني من خلال حركية العصبيات الدورية، وحركية الأمم الدورية أيضاً وحركية المدنيات الكونية الصعودية غالباً، وحركية الإنسانية الصعودية دائماً.

=================================

عنوان الكتاب: خلدونيات – دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي

المؤلف: ملحم قربان

الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤

حجم الكتاب: ٤٢٠ صفحة / قطع متوسط كبير.

إن الاهتمام المعاصر بدراسة ابن خلدون، قد مر بمرحلتين الأولى هي المرحلة الاحتفالية، والتي تركز على تأكيد عبقرية وشمولية الفكر الخلدوني، والمرحلة الثانية هي المرحلة النقدية، ولا يغيب عن ذهن القارئ أن كلاهما يعيش هذه اللحظة المعاصرة. وهذا الكتاب هو من النوع الناقد والمحلل. بغية التعرف الحقيقي على فكر ابن خلدون، وتصحيح تشويهات الدارسين لهذا الفكر، وتمييز غثه من سمينه. وعليه فإن منهج المؤلف في الكتاب سوف يقوم على تحليل مقدمة ابن خلدون، واستعراض أهم ما كتب عن الموضوعات الذي يحلله ثم استنتاج ما يعن للمؤلفات بعد ذلك.

الكتاب مقسم إلى عدد كبير من المباحث القصيرة، وهو سريع الإيقاع، ولكن يتميز بعمق النظرة. يتناول المؤلف في البداية تعريف بالقوانين الخلدونية، من خلال عرض ونقد دراسات على عبد الواحد وافى وايف لاكوست، ويستعرض المؤلف طبيعة القانون الخلدوني ومهماته، والبعد الديني للقانون، وصيغة القانون الخلدوني. ثم يبدأ في استعراض القوانين الخلدونية في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، فيبدأ بقانون التوسط، وطبيعة هذا القانون عن أرسطو، ودور هذا القانون في فكر ابن خلدون ثم يعرض لقانون الإمكان والاستحالة، وقانون المطابقة وذلك باستعراض دراسات محسن مهدي وعبد السلام المسدي، ثم يستعرض المؤلف دور القوانين السياسية، وطبيعة الملك، ومبرر التشريع والحرية، والحكمة السياسية والملك الطبيعي والخلافة والسياسي. ثم ينتقل إلى نظرة ابن خلدون للقانون الطبيعي، وموقفه من الفلاسفة، والميتافيزيقا. ثم يعرض المؤلف لقانون العصبية، فيتناول مصادر العصبية الخلدونية، وتعريف ابن خلدون لها وآثار العصبية وبدائلها وذلك باستعراض دراسات جورج لابيكا للعصبية الخلدونية ثم يعرض المؤلف لطبائع العمران الخلدوني، ومبدأ السببية، والتغير، والتطور، والحتمية وذلك من خلال استعراض وتحليل دراسات عابد الجابري، وعبد السلام المسدي وساطع المصري ثم ينتقل المؤلف إلى دراسة الأساس الميتافيزيقي لعلم العمران، وهو الأمر الذي يثير جدل بين الدارسين على وجود هذا الأساس من عدمه، وينتهي إلى وجود هذا الأساس ثم يقدم المؤلف نظره عامة على مفهوم القانون الخلدوني، ودراسة أهم القوانين التي أثرت في الاجتماع السياسي، وما هي أهم العناصر التي ما تزال صالحة كأداة للتفسير حتى

الآن من خلال استعراض قانون العصبية مرة أخرى والقوانين العمرانية بصفة عامـــة وفـــي نهاية الكتاب يحاول نفى فكرة الحتمية التي وصفه بها كثير من الدارسين.

==============================

اسم الكتاب: الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون

المؤلف: أحمد بو ذروة

الناشر: دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤

حجم الكتاب: ٢٤٤ من القطع المتوسط الكبير

الكتاب مقسم إلى جزئين ومقدمة وقائمة مراجع، في الجزء الاول، محاولة للاجابة على سؤال رئيسى هو هل هناك نظرية اقتصادية متكاملة في مقدمة ابن خلدون ؟ وللاجابة على هذا السؤال المحورى، يقدم المؤلف في هذا الجزء أربعة فصول، الفصل الاول يستعرض من خلاله تحليلاً للظاهرة الاقتصادية، مشكلة المنفعة، مشكلة الندرة، المؤثرات الديموجرافية والسياسية والعلمية والتكنولوجية، ويعرض في نفس الفصل تحليل ابن خلدون للظاهرة الاقتصادية، وينتهى إلى أن مقدمة ابن خلدون قدمت تحليلاً واضحاً وشاملاً للظاهرة الاقتصادية في اطارها البشرى والسياسى. وفى الفصل الثانى يقدم المؤلف الاسهامات العلمية في تكوين نماذج تبرز أساس الظواهر الاقتصادية وكيفية ترابطها. ثم يقدم في الفصل الثالث النموذج الخلدونى، وأسسه العلمية، وتحليله لعملية الانتاج، الثروة، التبادل ودور السوق في التوزيع، والفائض والنمو الاقتصادى ودور الدولة في النمو الاقتصادى، ونتائج الازدهار الاقتصادى، وعوامل الانهيار الاقتصادى. ثم يعرض في الفصل الرابع، نموذج آدم سميث الاقتصادى.واقتراحاته الاساسية حول تماسك الجماعة وتطورها، وقوانين التراكم والسكان. وينتهى هذا الجزء الى أن ابن خلدون هو مؤسس الجماعة وتطورها، وقوانين التراكم والسكان. وينتهى هذا الجزء الى أن ابن خلدون هو مؤسس الاقتصاد السياسى الحديث، وأن نموذجة الاسبق من نموذج سميث واكثر جدوى ومنفعه وأنه بذلك أول نظرية اقتصادية كاملة متكاملة نعرفها الى حد الساعة.

وفى الجزء الثاني من الكتاب ينتقل المؤلف إلى مستوى أكثر عمقا في تحليل الاقتصاد السياسي عند ابن خلدون في مجالين هامين من المعرفة الاقتصادية وهما التوزيـــع والماليـــة العامة، وقد خصص المؤلف في هذا الجزء خمسه فصول، الأربعة الأولـــى تتنـــاول العطـــاء الخلدوني في إطار الفكر التوزيعي، بينما خصص الفصل الخامس في تناول الفكر الخلـــدوني

في إطار الفكر المالي. في الفصل الأول يتناول الحل الكلاسيكي الليبرالي لمشكله التوزيع، بالتركيز على إسهامات آدم سميث، وكاردو، وينتهي هذا الفصل إلى أن التوزيع الكلاسيكي مرتبط أساسا بالمعتقدات والايديولوجيه السائدة التي تقر مشروعية الملكية في وضعها السائد آنذاك وفى الفصل الثاني يقدم تفصيلا لنظرية الآليات الحدية في التوزيع لكلارك وفى الفصل الثالث يقدم المؤلف الحل الماركسي بالمقارنة بالحل الخلدوني لمشكلة التوزيع. ثم يفرد الفصل الرابع لنظرية ابن خلدون في التوزيع. ويتميز نموذج ابن خلدون في انه ربط الاضطراب في التوزيع بالاضطراب المجتمعي بصفه عامه، ونظريته في التغير الهيكلي. وينتهي هذا الجزء بالفصل الخامس الذي يتناول المالية العامة، ونظرية ابن خلدون حولها ودورها في تأسيس المالية العامة، وكيف انه سبقت نظرية أدم سميث. وينتهي المؤلف بنتيجة قد أثبتها في ثنايا الكتاب وهى بطلان الزعم بأن الفكر الاقتصادي هو ثمرة غربية، ويرجح أن فضل الأبوة وفضل التأسيس يرجعان إلى ابن خلدون.

=================================

اسم الكتاب: خلدونيات - السياسة العمرانية –

المؤلف: ملحم قربان

الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤

حجم الكتاب: ٤٠٢ صفحة من القطع المتوسط الكبير.

هذا الكتاب مقسم الى ثلاثه وعشرين مبحثا، متنوعا، في علم الاجتماع السياسى عند ابن خلدون متبعا المنهج التحليلى النقدى، في تناول نظرية ابن خلدون في السياسة العمرانية، ويتناول في البداية السياسه والذكاء في قاموس ابن خلدون، ثم يعرض لاراء طاهر بن حين، جورج لابيكا في السياسة العمرانيه، والمقارنة بابن خلدون، ثم يعرض للعناصر الرئيسية والعقلانية التي تتضمنها قضايا العمران عند ابن خلدون، مع تحليل لتشابك السوسيولوجى والدين في فكر ابن خلدون وأثرة في صياغة قانون العصبية، ثم يعرض للعناصر العقلية في فكر ابن خلدون، وقوة العقل لدية، ومهمات العقل وحدوده، وطبيعة التأويل، وتصنيف العلوم، وموضوع المعرفة والحدود الطبيعية للعقل، ثم يقدم المؤلف القانون الاجتماعى والسياسى في فكر ابن خلدون ومكونات العقد الاجتماعى الذي صاغه ابن خلدون، ثم يقدم المؤلف تحليلاً واسعاً لآراء ابن خلدون في الرئاسة والملك والقوة، ومعنى الملك ومهماته، ويعقد مقارنة بين أراء جورج لابيكا وابن خلدون في هذا الموضوع، ثم يعرض لبعض الدراسات التي قدمت

لنقد أعمال ابن خلدون وتقييمها كأعمال أحمد عبد السلام وناصيف نصار، ثم يقدم مبحثاً مفصلاً عن نظرية القوة عند ابن خلدون، بتناول القوة العسكرية ومفهوم العصبية، وصفات الدولة القوية، ويقدم مقابلة بين افكار ماركس وافكار ابن خلدون في العملية السياسية.

ثم يقدم المؤلف لمفهوم تطور الدولة والمراحل التي تمر بها، ثم يقدم عدة مباحث منفصلة تتعلق كل منها بمقارنة أو نقد أراء الدراسات المعينة بابن خلدون، مقارنة بين احمد ماضي وابن خلدون والمادية التاريخية، ثم جورج لابيكا، ودور الدين في النظام الخلدوني وموازنة بين نظرية ماركس ونظرية ابن خلدون وفكرة الحتمية الاجتماعية. ثم مقارنة بين وتقييم ناصيف ناصر وتفسيره السوسيولوجي للفكر الخلدوني. ثم يقدم مبحثاً هاماً لدراسة محمد عابد الجابري لنظرية ابن خلدون في السلطة، وسلطة الدولة والحاكم، وفكرة الحق الإلهي في الحكم وقانون العصبية، ورأى الجابري في العقد الاجتماعي الخلدوني ثم ينهي المؤلف الكتاب بمبحثين يتناول في الأول البعد الحضاري للعصبية وإطارها الاجتماعي وإطارها الديني، ثم المبحث الأخير يدرس فيه القوة والحرية في الفكر الخلدوني، ورأى ابن خلدون في الجهاد، ومهمته ومشروعيته، والتفسير الخلدوني للحرب، والفرق بين الحرب والجهاد، ومبررات القوة، وعلاقة القوة والحرية في فكر ابن خلدون. والكتاب في عمومه تقييم ونقد علمي مضبوط، في محاولة لتطوير أفكار ابن خلدون، وبناء أساس لنظريته السياسية، والسياسة العمرانية بصفة خاصة.

================================

عنوان الكتاب: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون

المؤلف: عبد القادر جغلول

الناشر: دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧

حجم الكتاب: ٢٦٦ صفحة / قطع متوسط صغير

يمثل هذا الكتاب أحد المحاولات الجادة في دراسة ابن خلدون، وهى المحاولات التي تمثل قطيعة مع نمط الدراسات التي تكرر التأكيد على شمولية، فوقية، وعلمية الإنتاج الخلدوني والتي تجعل من ابن خلدون رائداً أو بديلاً لمختلف الميادين والتيارات الفكرية في العلوم الاجتماعية. ويرى المؤلف أن فهم حداثة المخطط الخلدوني، إنما يتم بتحليل العلاقة التي يقيمها ابن خلدون مع موجز تاريخ عصره. الكتاب مقسم إلى خمسة مباحث رئيسية، ومقدمة. في المبحث الأول بعنوان "ابن خلدون والعلم الاجتماعي " يبدأ المؤلف هذا المبحث

باستعراض المحاولات العربية والأجنبية لدراسة فكر ابن خلدون ويرى أن هـذه المحـاولات جعل مؤلف ابن خلدون يجتاز مرحلة النسيان في العالم العربي، ويجتاز مرحلة النكـران فـي أوربا التي استمرت لقرون أربعة. ويرى أن أسباب هذا الرواج فـي أوربـا كـان لتبريـر الاستعمار انطلاقاً من نظريات ابن خلدون، وفى العالم العربي كان رواجاً مواكـب للنهـضة العربية الحديثة. ثم ينتقل المؤلف إلى استعراض المحددات الموضـوعية والاجتماعيـة التـي شكلت الفكر الخلدوني. ثم يستعرض موقف ابن خلدون من مشكلة المعرفة، ونقده للميتافيزيقـا والفلسفة، والتأكيد على إمكان المعرفة العقلية، ثم يحدد المؤلف ظروف ولادة علـم الاجتمـاع الخلدوني. وفى المبحث الثاني يستعرض المؤلف المفاهيم الأساسية للمقدمة، فيبدأ باسـتعراض مفهوم الفلسفة السياسية عند ابن خلدون، والذي يمثل قطيعه عن مفاهيم سابقة عليـه فـي انـه يستبدل الإشكالية الميتافيزيقية العملية والأخلاقية للفلسفة الـسياسية، بإشـكالية المعرفـة. ثـم يعرض المؤلف لمفهوم العمران عند ابن خلدون ومرائبة ومـستوياته البنيويـة الاقتـصادية، السياسية، الثقافية والترابط بين هذه المراتب والمستويات.ثم يعرض للنموذج البدوي والنموذج الحضري، والعلاقة بينهما. وفى المبحث الثالث، يستعرض المؤلف التحليل الخلدوني للـسياسة فيتناول علاقة الدين بالسياسة، وزمنية الظاهرة السياسية، ومفهوم العصبية والملـك، وقـانون الأطوار الخمسة، والدورة. وفى المبحث الرابع، يحلل المؤلف الدراسات التي قدمت عن ابـن خلدون في ضوء المادية التاريخية. ويذهب إلى أن هذه الدراسات قـدمت تفـسيرات مـشوهة تحاول "مركسه ابن خلدون" أو جعل ابن خلدون رائداً لماركس. وفى المبحث الخامس، يقـدم المؤلف المغرب العربي الأوسط الوسيط – نسبة للعصور الوسطى – في ضوء ابن خلـدون، وذلك من خلال تحليل بنية هذا المجتمع من الجوانب الاقتصادية والسياسية والأزمات التي مر بها المغرب العربي من القرن الرابع عشر. وينتهي المؤلف إلى أنه ينبغي عدم تقـديس ابـن خلدون، بل الضروري على المثقفين العرب أن يتملكوا ثانية انجازه بصورة نقدية، ففي ذلـك نقطة انطلاق في اتجاه البحث العلمي السليم.

==============================

عنوان الرسالة: العمران والدولة في المنظور الفكري لابن خلدون، دكتوراه،

اسم الباحث: طارق محمد والى

مصدر الباحث: جامعة القاهرة، كلية التخطيط الإقليمي والعمراني، قسم التنمية الإقليمية، ١٩٩٥.

حجم الرسالة: ٥٨٥ صفحة / قطع كبير

البحث دراسة للنظرية العمرانية الخلدونية، وجاء اختيار الباحث لابن خلدون دون غيره، بسبب تقابل التجربة الذاتية السياسية والفكرية مع البناء العقلى المتأمل في المجتمع وظروفه وماضيه وحاضره، الذي صاغ ابن خلدون من خلال هذا التقابل كل نظرياته وآرائه حول العمران.

والرسالة، مقسمة إلى خمسة أبواب، وتمهيد وقائمة بالمراجع العربية والانجليزية، وقائمة بالملاحق. في الباب الأول يتناول فيه مقدمات العمران والدولة في الفكر الخلدوني، من خلال إشكاليات: التراث، الحضارة، النظرة الخلدونية، الحداثة، نظريات العمران، ونظرية المدنية. وفى الباب الثاني يقدم من خلال ثلاثة فصول المقومات الأساسية للفكر الخلدوني، فيتناول في الفصل الأول، شخصية ابن خلدون، وسماته العقلية، وأهم صفاته، وفى الفصل الثاني يقدم عصر ابن خلدون من الناحية الزمنية والمكانية. وفى الفصل الثالث يقدم البناء الفكري والعقلي لابن خلدون. وفى الباب الثالث يقدم إشكالية علم العمران عند ابن خلدون في فصلين، يقدم في الفصل الأول إشكالية العلم والمنهج العلمي، وفى الفصل الثاني يقدم إشكالية علم العمران الخلدوني. وفى الباب الرابع يقدم النظرية الخلدونية حول العمران والدولة من خلال ثلاثة فصول في الفصل الأول يقدم إشكالية نظرية العمران الخلدونية وفى الفصل الثاني يقدم المحور الأول لنظرية العمران الخلدونية – العصبية – وفى الفصل الثالث يقدم المحور الثاني لنظرية العمران الخلدونية – المدينة والتمدين – وفى الباب الخامس يتناول الباحث الإشكالية العمرانية ومعاصرة الفكر الخلدوني مثبتا من خلال هذا الباب أن المحاور الرئيسية لفكر ابن خلدون في العمران ما زال يتمتع بآنيته حيال بعض تيارات الفكر المعاصر في هذا المجال. ولأهمية الملاحق في هذا البحث، نوردها في هذا الملخص تعميماً للاستفادة الملحق الأول يعرض أطلس حياة ابن خلدون، الملحق الثاني التعريف بمقدمة ابن خلدون مع عرض تحليلي موجز لأبواب المقدمة، الملحق الثالث: يقدم مختارات من مقدمة ابن خلدون تشمل مائة وخمسون نصاً مختارة حول الدولة، والعمران، الملحق الرابع، يقدم المصطلحات الخلدونية، والملحق الأخير، يقدم آراء أهل الفكر حول مفهوم وبنية الدولة الإسلامية. وينتهي الباحث إلى

شمولية نظرية ابن خلدون وموسوعة فكره، وتشعب موضوعاته وانه قدم رؤية لعمران العـــالم تتمثل في تعاقب الأدوار التاريخية وتطور الحضارة والدولة وكيف أن التناقض "العــصبية – الملك" هو المحرك الديالكتيكي المغلق بين العمران البدوي والعمران الحضري، فالدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة انه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولـــة والملك متعذر.

=========================

عنوان الكتاب: مقدمة ابن خلدون – دراسة أصولية تاريخية
المؤلف: أحمد صبحي منصور
الناشر: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، ١٩٩٨
الحجم: ٥٠٧ صفحة / قطع متوسط كبير

الكتاب بحسب العنوان، يركز على تحليل مقدمة ابن خلدون، وهو من الكتب الهامة بسبب منهجيتها في تحليل فكر ابن خلدون، والمتابعة الابستمولوجية التاريخية لنظريات ابن خلدون والكتاب مقسم فصل تمهيدى وخاتمة وقسمين اساسيين، يعرض المؤلف في الفصل التمهيدى حياة ابن خلدون بالترجمة والتحليل، من حيث تربيته العلمية وتكوينه العقلى والنفسى ومناصبة السياسية والتعليمية والدينية، وفى القسم الاول يقدم المؤلف عرضاً وصفياً لمقدمة ابن خلدون يتناول فيها ظروف التأليف، ومكوناتها الاساسية، والمنهجية التي اتبعت في تأليفها. وفى القسم الثانى يقدم قراءة تحليلية لمقدمة ابن خلدون، ومكانة المقدمة في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية، ومدى تأثر ابن خلدون بعصره في تأليف المقدمة، ثم يعرض المؤلف لأهم نظرياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ماتزال سارية المفعول حتى الآن ثم ينهى هذا القسم بعرض علاقة ابن خلدون بمصر، ورحلته إليها وأهم محاوراته مع مثقفيها، والاعمال التي قام بها في مصر، وآراءه حولها.

==============================

عنوان البحث: الدولة وضرورة التنظيم الاجتماعي عند ابن خلدون

اسم الباحث: إسماعيل زروني

اسم الدورية: إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، عدد ديسمبر ٩٩ - يناير ٢٠٠٠

حجم البحث: ٩ صفحة / قطع متوسط عريض

تعتبر مسألة الدولة وأهميتها في التنظيم الاجتماعى من أهم المسائل التي تطرق إليها ابن خلدون وهذا البحث هو محاولة لتباين اسهاماته في هذا الموضوع التي تميز بها عن غيره سواء المفكرين المسلمين أو غيرهم.

ينقسم البحث تحقيقاً لهدفه إلى ثلاثة مباحث أساسية، المبحث الأول يتناول ضرورة الحياة وضرورة الدولة. ويعرض الباحث لنظرية ابن خلدون في ضرورة العمران البشرى للاجتماع الإنساني، فاجتماعية الإنسان السياسية ضرورة طبيعية تفرضها ضروريات حياة الإنسان. وتثير نظرية ابن خلدون في ضرورة الاجتماع نقطة جديدة وهى أن الإنسان لا ينزع إلى الاجتماع لتحقيق حاجاته البيولوجية فقط وإنما دفعاً للتهديد الذي يأتيه من بنى جنسه.

وفى المبحث الثاني يتناول الباحث نظرية الدولة عند ابن خلدون ودورها في ضمان استمرارية النوع الإنساني، فابن خلدون يرى أن الاجتماع الإنساني لا يتم بدون وازع، لما في طبائع البشر من صور حيوانية، تدفعه للتنازع والتقابل، ويكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد الظاهرة.

وفى المبحث الثالث يتناول المؤلف نظرية ابن خلدون عن الدولة وضرورة التنظيم الاجتماعي لأنه إذا لم يتحقق الوازع أو الدولة، تحدث حالة من الغموض تعرض النوع الانساني إلى الفناء. ويرى ابن خلدون أن الدولة التي تستطيع تحقيق هذا الوازع بدون حمل السلاح هي المحددة بحدود معينة تتناسب مع عدد أفراد العصبية، دون زيادة، فهذا جوهر التنظيم الذي يضمن تحقيق أهداف التجمع السياسي للبشر. ويذكر الباحث إلى أن ابن خلدون لا ينظر إلى الاجتماع السياسي للبشر بمنظور ديني فحسب، بل نظر إليه بمنظور واقعي ميداني ثم يتطرق الباحث إلى عرض آراء ابن خلدون في العرب وينتقد نظرة ابن خلدون للعرب بصفة عامة ذاهباً إلى أن الحكم الخلدوني على الإنسان العربي ما هو إلا تجربة ذاتية أراد إسقاطها على هذا الإنسان لأنه عايش الجماعات العربية الارستقراطية عن قرب، وشهد بنفسه كيف كانت هذه الجماعات تعيش عيشه طفيلية تستهلك ولا تنتج تبلغ ولا تعمل.

==============================

٢ - الأبحاث والمقالات العلمية

عنوان الكتاب: عبقريات ابن خلدون

المؤلف: على عبد الواحد وافى

الناشر: عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.

الحجم: ٣١١ صفحة / قطع متوسط كبير

يعتبر مؤلف هذا الكتاب من أكثر المهتمين بدراسة فكر ابن خلدون في مصر، وله عدة دراسات حول فكر ابن خلدون الاجتماعى وتعتبر هذه المؤلفات أحد المراجع الهامة بالمختصين.

الكتاب مقسم إلى ثلاث أبواب، في الباب الأول، أربعة فصول، فـي الفـصل الأول، يعرض لمرحلة نشأة ابن خلدون، ومرحلة التلمذة والتحصيل العلمي. وأهم المؤثرات في بلورة الأسس الفكرية والعقلية لابن خلدون، وفى الفصل الثاني يستعرض المؤلف مرحلة الوظـائف الديوانية والسياسية في المغرب والأندلس، قبل رحلاته إلى الشام ومصر. وفى الفصل الثالث، يركز المؤلف في تحليل مرحلة التفرغ والتأليف والعوامل النفـسية والمعرفيـة إضـافة إلـى العوامل السياسية التي دفعت ابن خلدون إلى الدخول في مرحلة التفرغ والتـأليف، ويعـرض لأهم المؤلفات التي ألفها ابن خلدون في هذه المرحلة.وفى الفـصل الرابـع، يقـدم المؤلـف استعراضاً لمرحلة وظائف التدريس والقضاء في مصر. وهذه المرحلة التي شهدت اهتمام ابن خلدون وتطبيقه للأفكار التربوية التي نجدها في مقدمته. وفى الباب الثاني سبعة فصول، مقيـد في الفصل الأول ملامح عبقرية ابن خلدون، وموسوعيته، وفى الفصل الثاني، يقـدم المؤلـف نظام هذه العبقرية فيما يتعلق لتجديد علم التاريخ، وفى الفصل الثالث يعرض لتجديد علم ابـن خلدون لفن الأوتوبيوجرافيا – السيرة الذاتية - وفى الفصل الرابع يقدم المؤلف المجددات التـي ادخلها ابن خلدون على أسلوب الكتابة العربية وفى الفصل الخامس، يقدم أهم الآراء والبحوث التي قدمها ابن خلدون في ميدان التربية والتعليم، وفى الفـصل الـسادس يعـرض المؤلـف بتصنيف العلوم الدينية عند ابن خلدون، ومدى إحاطته وأدق المسائل في العلوم الدينيـة علـى اختلافها وفى الفصل الأخير يستعرض المؤلف عبقرية ابن خلدون في تصنيف العلوم بـصفة عامة ودرجة إحاطته بها.

وفى الباب الثالث ثلاثة فصول يعرض المؤلف فـي الفـصل الأول علـم الاجتمـاع الخلدوني، وإنشاء علم العمران البشرى، ووعى ابن خلدون بأنه ينشأ علماً غير مسبوق، ويعقد موازنة بين بحوث ابن خلدون الاجتماعية كنظرية ومنهج، وبين أوجست كونت مؤسس علـم الاجتماع الغربي. وفى الفصل الثاني يقدم تحليلاً نقدياً لنظرية ابن خلدون في دراسة ظـواهر المجتمع، وخاصة البداوة والحضارة والعصبية ونشأة الدول، ونشأة الحضارة، والعلاقـة بـين العلم والمعرفة والحضارة. وفى الفصل الأخير، يعرض المؤلف لتاريخ الدراسـات العربيـة والغربية حول ابن خلدون، والمحاولات التي بذلت في طبـع ونـشر المقدمـة، وترجمتهـا، ودراستها على الصعيد العربي والغربي.

==============================

عنوان الكتاب: منهج ابن خلدون في تفسير التراث الشعبي

اسم الباحث: نجاح هادى كبه

المصدر: مجلة التراث الشعبي، السنة ٩، العدد ٥، ١٩٧٨

حجم البحث: ٧ صفحات من ص ص ٦١ إلى ٦٨

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن منهج ابن خلدون في تفسير ورصد الظواهر الشعبية لشتى الفئات الاجتماعية، وهو المنهج القائم على المشاهدة والاختلاط والسماع، والنقل من بطون الكتب القديمة ويرى الباحث إن ابن خلدون برغم وقوعه في التأثر بالعامل الدينى في تحليلاته الشعبية دون المنهج التجريبى إلا أنه كان مهتماً بهذا المنهج في المسح الكمى، يرى الباحث إن ابن خلدون اذا استثنينا تأثير العامل الدينى عليه في تفسيره لشطحات الصوفية والرؤيا والسحر فإنه استطاع ان يفسر الظواهر الفلكلورية في ضوء خصائص المجتمع الشعبى، وفى تفسير الرؤيا يحلل الباحث افكار ابن خلدون في تفسير بعض المقولات الشعبية التي كان يعتقد انها تحرض على الرؤيا عند قولها قبل النوم وكانت تسمى في ذلك الوقت "حالومه " وقد فسر ظهور الرؤيا عند قائلها على أنه استعداد في النفس لوقوع الرؤيا "ويرى الباحث إلى أن ابن خلدون في تفسيره للرؤيا كان اقرب إلى مفاهيم التحليل النفسى مثل الشعور واللاشعور والأنا الأعلى والذات والأنا الأسفل، وكبت اليقظة ورؤية الحلم كمعادل موضوعى للواقع المعاش وإنعكاس له. ويرى الباحث إن ابن خلدون قد استخدم المسرح الوصفى الذي يستهدف وصف الظواهر الشعبية والكشف عن وجودها في قطاع من قطاعات البناء الاجتماعى، واستخدم المسح التفسيرى الذي يصف تفسير الظاهرة موضع الدراسة عن

طريق اختبار مجموعة من الفروض التي تشير إلى مجموعة من المتغيرات التفسيرية، فعن طريق مشاهدته ومخالطته للمجانين والعرافين، والمشتغلين بالعزائم والبخور، والناظرون في الاجسام الشفافمة من المرايا وطساس المياه وقلوب الحيوان وأكبادها وعظامها، كل هؤلاء أستطاع ابن خلدون أن يفسر أحوالهم بعد ان وقف على أوصافهم وأحوالهم. وإلى جانب المنهج الوصفى والمنهج التفسيرى فقد لجأ أيضاً إلى استخلاص النتائج بسؤال الشقاه، وهذا الاسلوب هو أضعف طريقة في دراسة ابن خلدون المنهجية، وينتهى الباحث إلى أن ابن خلدون استطاع أن يلفت الانتباه إلى أمكانية الدراسة العلمية لظواهر الفولكلور وهو الأمر الذي لم يجد إنطلاقاً فعلياً إلا في القرن التاسع عشر، في الغرب.

=============================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان المبحث: ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي

اسم الباحث: الحبيب الجنحاني

حجم البحث: ١٩ صفحة / قطع متوسط كبيرة، ص ص ٤٦٩ – ٤٨٨

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر " التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ١٩٨٠.

يحاول الباحث في هذه الدراسة، اثبات أن رؤية ابن خلدون في تحليل المجتمع المغربى خاصة والعربى الاسلامى عامة، ليست رؤية ماضوية تراثية، بل هي رؤية تتسم بالديناميكية والاستمرار، خلافا لمن يرى فيها طغيان الجانب الميتافيزيقى، وروح الحتمية. فيعرض لحقيقة التاريخ عند ابن خلدون، وكيفية تمييز ابن خلدون للتاريخ الوقائعى. ومقارن ابن خلدون بين منهجه في درس قضايا العمران البشرى وبين محاولات أخرى معروفة في التراث العربى الاسلامى، ثم ينتقل الباحث إلى التعرف على مفهوم العمران البشرى في الرؤية الخلدونية انطلاقاً من النص الخلدونى نفسه، انطلاقاً من أن هذه الرؤية يكمن فيها معاصرة الفكر الخلدونى، حيث ما تزال كثير من الهياكل الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع المغربى بصفة خاصة متأثرة تأثراً جليا بالمظاهر العمرانية التي لفتت انتباه صاحب المقدمة. ثم يفصل القول في العمران الخلدونى، فيعرض لضرورة الاجتماع عند ابن خلدون، ثم تقسيمه لنوعى العمران البدوى وخصائصه والعمران الحضرى وخصائصه، واظهار ابن خلدون لأثر

البيئة، والظاهرة الديموغرافية التي تكتسى أهمية خاصة في تاريخ المدن المغربية في العصر الوسيط. وفى دفعة "الحتمية" عند ابن خلدون يذهب إلى أن أفكار الحتمية التاريخية التي قدمها ابن خلدون تعنى ان نظرة ابن خلدون للظواهر العمرانية لم تكن نظرة شاملة تقصد المجتمع البشرى كله بل نظر إليه في نطاق جغرافى معين لا يتجاوز مظاهر العمران الحضرى في عاصمة دولة قامت على عصبية قبلية معينة كان أهلها يعيشون بالأمس القريب في مرحلة العمران البدوى. ثم ينتقل الباحث إلى عرض نوعية التناقض بين صنفى العمران البدوى والحضرى، ثم ينتقل إلى الحياة الاقتصادية وأثرها في النظام السياسى في هذه المجتمعات وينتهى الباحث إلى أن ابن خلدون قدم رؤية للتطور العمرانى المغربى منطلقة من الواقع التاريخى نفسه، وانه استطاع أن يفسر ظاهرة التدهور العمرانى المغربى، الذي شاهده مشاهد ملموسة، بنفسه، فما كان عليه سوى التماس الأسباب التي أدت إلى هذا التدهور فكانت رؤيته التاريخية، الواقعية التي قدمها.

==============================

عنوان البحث: علم المعاشرة والسوسيولجي بين ابن خلدون وأوجست كونت

اسم الباحثة: سامية حسن الساعاتي

اسم الدورية: المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث، المجلد ١٩، أعداد ١، ٢،٣، القاهرة، ١٩٨٢.

حجم البحث: ١٤ صفحة / قطع متوسط من ص ١٤٣ إلى ١٥٧

البحث هو محاولة للإجابة على السؤال الذي يشغل علماء الاجتماع العرب بصورة دائمة، وهو من الاحق أن ينسب إليه تأسيس علم الاجتماع ؟ ابن خلدون أم أوجست كونت. وترى الباحثة أن العلماء الذين درسوا هذه الاشكالية، كان تركيزهم منصباً على موضوع علم الاجتماع، وأن هناك اتفاقاً على أن ابن خلدون قدم أسس علم الاجتماع من هذه الناحية. ولكنهم لم يتطرقوا لإشكالية الاسم، ودأبوا على استخدام اسم علم العمران البشرى، مسلمين بذلك ضمنياً أو صراحة بأن أوجست كونت هو صاحب السبق في تسمية موضوعات الاجتماع البشرى "بعلم الاجتماع".

وقامت الباحثة بتحليل مقدمة ابن خلدون مرة أخرى، بعد استعراض الدراسات التي قد وضعت عن مقدمة ابن خلدون، وخاصة أعمال كلاً من طه حسين في كتابه "فلسفة ابن خلدون

الاجتماعية " وساطع الحصرى في كتابه "دراسات عن مقدمة ابن خلدون " وحسن الساعاتى في كتابه " علم الاجتماع الخلدونى ". وغيرهم من المعنيين بدراسة ابن خلدون ونظريته الاجتماعية وأثبتت الباحثة أن هذه الدراسات لم تذكر لابن خلدون استخدامه لأسم علم الاجتماع في مقدمته.

ثم استعرضت الباحثة الأصل اللغوى للمصطلح الفرنسى " Sociologie" واثبت أن الأصول اللاتينية لا تعنى سوى "العشير" أو شريك الجنس".

ثم قامت الباحثة بناء على مقدمة ابن خلدون أن ابن خلدون قد استخدم مصطلح "علم المعاشرة " كأسم لوصف العمران البشرى. ولا تشك الباحثة – وغيرها – من أن المفكرين الاجتماعيين في القرن التاسع عشر قد قرأوا ابن خلدون وتأثروا به وإن كانوا لا يعترفون بذلك إلا في النادر وتذهب الباحثة بناء على ذلك بأن أوجست كونت، قد نقل أسم "علم المعاشرة" وحاول أن يجد له مرادفاً فكان مصطلح "Sociologie" كما أنه قد نقل موضوع العلم وهو مظاهر العمران البشرى ونسبته إلى نفسه.

وبهذا يكون البحث قد حقق هدفه، وحقق فروضه، وبذلك فإن القول بمصداقية هذه الفروض فينتج أن ابن خلدون هو الأب الشرعي لعلم الاجتماع المعاصر اسما وموضوعاً.

==============================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: نظرة ابن خلدون للمدينة ومشكلة التمدين

اسم الباحث: هشام جغليط

حجم البحث: ١٢ صفحة / قطع متوسط كبير، ص ص ٤٨٩ – ٥٠١

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ١٩٨٠.

يحاول هذا البحث إظهار الاهتمام الخلدوني بظاهرة المدينة داخل مفهومة الواسع للعمران أي الوجود الإنساني الجماعي، وذلك بتحليل الباب الرابع من المقدمة وهو "في البلدان والأمصار وسائر العمران وما يعرض في ذلك من الأحوال" ويناقش الموقع الذي تحتله المدينة في نظريته عن العمران البشرى ويرى الباحث أن المدينة ليست مركزية في الرؤية الخلدونية

للتاريخ، كما أنها ليست بالهامشية فلا يمكن تفسيرها – على نحو ما ذهبت عدد من الدراسات – بمجرد عملية تقابل وتطاحن مع العالم البدوي، حيث أن ابن خلدون استخدم في تفسير ظواهر العمران، ومنها المدينة، النظرة التوليدية، الباحثة في أصل العمران، أصل الحكم، أصل المدينة، ثم ينتقل الباحث إلى عرض لبعض النظريات في نشأة المدينة وهويتها، ومصيرها، وخاصة أراء ليونارد وولى، وأبو نهايم. ثم عرض لنظرية ابن خلدون ووجد أن ابن خلدون توصل قبل النظريات الحديثة، إلى أن المدينة تولدت بصفة عامة من الزيادة في الإنتاج، والخروج عن دوامة الحاجيات البدائية في التغذية، ثم يعرض لنظرة ابن خلدون حول الشروط الواجب توافرها لتحديد هوية المدينة. ثم يعرض لفكرة الحزاب والانحطاط التي أقحمت في الرؤية الخلدونية كإحدى عمدها الفقرية ملتصقة بمصير المدينة المصير هنا مصير مأساوي لموت حتمي، ولكن أهو موت المدينة أم موت الدولة بأسرها ؟

وينتهي الباحث إلى أنه بصفة عامة فإن أراء ابن خلدون في المدينة، نشأة وهوية ومصيراً، تدعو إلى التساؤل والتعميق والمد بالمشروع الخلدوني إلى المزيد من الدرس، وهى تدعو إلى الإعجاب، إذا ما قيمت وانتقدت على ضوء التاريخ الحديث كما تدعو إلى الحذر لكنها على أية حال حافزة على تنشيط البحث بدون ديب.

============================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون

اسم الباحث: محمد زنيبر

حجم البحث: ٣١ صفحة / قطع متوسط كبير، ص ص ١٧٩ – ٢٠٩

هذا البحث لندوة "ابن خلدون والفكر العربي والمعاصر" التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

يحاول هذا البحث عرض الإشكالية الاقتصادية كما طرحها ابن خلدون، فالفائدة من هذا الطرح كما يذهب الباحث أنه جاء نتيجة تجربة شخصية لرجل عمل في حكومات مختلفة في المغرب العربي وتمرس بتقاليد الإدارة الإسلامية بكلياتها وجزئياتها، كما كانت وراءه التشريعات الإسلامية وما نشأ عنها من دراسات نظرية ومؤسسات تربط الدولة بالاقتصاد العام داخل الأمة.

ثم يعرض بالتحليل مفهوم الدولة والاقتصاد عند ابن خلدون والعلاقة بينهما، وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون لا يجعل الدولة مجرد انعكاس لبنية تحتية اقتصادية، بل أنه يعتبر الدولة بنية قائمة بذاتها لها أصلها وعناصرها المنبثقة من أسس المجتمع الأولية، فهي امتداد طبيعي للخلية الأولى التي ينشأ عنها المجتمع .

أما الاقتصاد فانه يمثل بنية أخرى داخل المجتمع . أنها بنية تتركز حول إحدى الضرورات الإنسانية الكبرى المتمثلة فيما يسميه ابن خلدون " المعاش " وفى تحليل العلاقة بين الدولة والاقتصاد عند ابن خلدون، ينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون بتصوره لاستقلاليه البنية الاقتصادية وبنيه الدولة إلا أنه قدم رؤيته في تفاعل كلا البنيتين، وكيف ينتج عن هذا التفاعل في بعض الحالات تكامل ونمو، كما يمكن في حالات أخرى، أن تؤولا إلى الانحلال والانهيار . ثم يعرض الباحث بالتحليل لنظريه ابن خلدون السياسية ومفهوم العصبية عنده، مع تحليل نقدي للدراسات التي وجهت لنظريه ابن خلدون السياسية، ثم يتناول نظريته الاقتصادية، ويعرض لأهم المناهج الاقتصادية التي استخدمها ابن خلدون كأدوات تفسيرية، ونظريته عن دور الاقتصاد في المجتمع ودوره في حالات الإزهار والانحلال، وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون انتقل عند عض أفكاره الاقتصادية من المثالية إلى الواقعية، فهو يرى على الصعيد المثالي أن التوازن الاجتماعي ممكن تحقيقه إذا كانت الدولة مبنية على أساس من الشرعية والعدالة الاجتماعية، إلا أن واقعيته كعالم وملاحظ تجر فكره إلى نظرة تشاؤميه عن الاقتصاد إذ يرى فيه سبب لخراب الدولة في مرحلة من مراحل التطور.

==============================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: نظرية التطور عند ابن خلدون

اسم الباحث: عبد الله شريط

حجم البحث: ١٢ صفحة / قطع متوسط كبير، ص ص ٩٥ -١٠٧

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

يرى الباحث في هذه الدراسة، أن دراسة موضوع التطور في المجتمع العربي من أهم الموضوعات التي يجب أن نحاول البحث فيها ماضياً وحاضراً، لنعرف أين نحن سائرون في المستقبل، وكيف نحن سائرون، ويتساءل هل في إمكان ابن خلدون أن يساعدنا في ذلك ؟

ويعرض الباحث في البداية مفهوم التطور، عند الفلاسفة المسلمين الذي تابعوا النظرية اليونانية للتطور القائمة على عنصر الحركة والارتقاء المستمر والسببية. ويميز الباحث بين مفهوم التغير – الذي صاغ من خلاله حركة المجتمع من جيل إلى جيل ومن حال إلى حال – وبين مفهوم التطور الذي يجده الباحث في ميدان الصراع البشرى أو العربي بين الحضارة والبداوة، فهنا يبرز ابن خلدون فكرة التطور ويلح عليها بقدر ما ألح على فكرة التغير المحايد في تعاقب الأجيال والدول. فمنازع البداوة متقدمة على منازع الحضارة، والبدو أقدم من الحضر وسابق عليه والبادية أصل العمران والأمصار مددلها "وينتقل الباحث إلى عرض مفهوم التطور الخلدوني انطلاقاً من العنصر الاقتصادي، ثم ينتقل إلى تصور ابن خلدون لتطور المظاهر الحضارية ويرى الباحث أن هذه التطورات عن التطور هي محددة في الزمان إذ لا يلبث أن ينقلب إلى دورية، بل إلى دوران في حلقة مفرغة. وهي دورية – محلية – صادقة في زمان ومكان كان تتابع الدول فيه يخضع لنفسي الأسباب الاجتماعية والسياسية المتماثلة. وينتقد الباحث في ابن خلدون أنه وجد أمامه الحل السهل وهي ظاهرة التطور الدائري في الدولة وهو أن يشبهها بالكائن المشخص الفيزيائي بدلاً من أن يبحث عن الفروق بين هذا الكائن، الذي لابد أن يتوقف عن التطور بالفناء، والكائن الاجتماعي الذي يجد في إجرائه إمكانية التطور المستمر. فهو لم يكلف نفسه عناء البحث فيما إذا كان هذا التطور الدائري طبيعياً أم خارجاً عن القوانين الاجتماعية وسنة التطور. ثم ينتقل الباحث إلى موضوع غير مطروق، وهو التطور الفكري عند ابن خلدون، ويرى أن اكتشاف ابن خلدون للعلاقة بين الحياة العقلية والعلمية والازدهار الثقافي وبين تطور المجتمع من مختلف الجوانب، يعد من الاكتشافات الكبرى لابن خلدون، وما زالت هذه العلاقة محور البحث الحديث في هذا الميدان.

======================

عنوان البحث: ابن خلدون والعرب (مفهوم الأمة العربية)

اسم الباحث: عبد العزيز الدوري

المصدر: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد٦١، (مارس ١٩٨٤)

حجم البحث: ١٢ صفحة / قطع متوسط ص ص (٤ -١٦)

تعتبر موضوع "العرب" والعقلية العربية، من الموضوعات التي أثارت اهتمام ابن خلدون، وشكلت أراءه في هذا الموضوع، محوراً للاهتمام الغربي وخصوصاً في الفترة الكلونيالبة، والعربي دفاعاً عن العرب بالاختلاف مع ابن خلدون، أو دفاعاً عن ابن خلدون باستخدام منهج التأويل لنصوص ابن خلدون.

في هذا البحث يحاول الباحث فهم نظرة ابن خلدون للأمة، وبالأخص الأمة العربية، فيتناول مفهوم الأمة، ويلاحظ أن ابن خلدون يفرق بين مفهوم الملة التي تجمعها رابطة الدين أساساً وبين الأمة، فاختلاف الأمم يكون في السمات والشعائر "الخصائص" وفى السمة (الصفات الجسمية والبيئة وما يتصل بها من أسلوب المعاشي) ويرى الباحث أن ابن خلدون لا ينظر للموضوع نظرة أفقية أو راكدة، بل يلاحظه طبيعة العمران والتحول في حياة المجتمعات، وبضوء ذلك يتابع دور وتطور ما يمكن اعتباره بنظرة مقومات الأمة. ثم يعرض الباحث لحديث ابن خلدون عن العرب، وتقسيماتهم دون الخروج عن نظرة اللسانيين العرب إلا في إضافته لتقسيم العرب المستهجمة ويصف بها ابن خلدون عرب العصر. ثم ينتقل إلى تقسيمات ابن خلدون لأجيال العرب، تأسيساً على مبدأ العصبية. وتحليله للتحولات التي ترافق السلطان بعد قيام الدولة. ويرى أن زوال العصبية من الأمة، أي العرب، يؤدى إلى زوال السلطان عنهم ولكنه لا يعنى زوالهم كأمة. ثم يتنقل الباحث إلى عرض أفكار ابن خلدون عن روابط الأمة فيعرض لمفهوم النسب، الدموي، وعن طريق الحلف والولاء أو الالتحاق أو الادعاء بقرابة. ويذهب ابن خلدون إلى أن ظاهرة تداخل الأنساب يتم في ظروف سياسية أو اجتماعية. ويرى الباحث أن النسب رابطة عن العرب من البدو ولكنه يتعرض للجهل والخفاء عن العرب في الحاضرة. ثم يعرض الباحث لنظرة ابن خلدون للعلاقة بين اللغة العربية وكينونة العرب، فاللغة العربية تتميز عند ابن خلدون دورا أساسياً ومتصلاً في تكوين العرب. ثم ينتقل إلى العلاقة بين العربية والإسلام، وينتهي الباحث إلى أن آراء ابن خلدون في الأمة (العربية)، تبين أن نظرته ليست راكدة بل تتصل بالحركة التاريخية للعرب، ابتداء بالبداوة وامتداد إلى الاستقرار فالحضارة وبخاصة في إطار الإسلام وقيام الدولة الإسلامية وانحدارها.

عنوان البحث: تباشير اجتماعيات الدين عند ابن خلدون
اسم الباحث: جورج لابيكا
المترجم: شبيب بيخون
المصدر: مجلة دراسات عربية، العدد ٦،السنة ٢٢ (ابريل ١٩٨٦)، ؟
حجم البحث: ١٨ صفحة / قطع متوسط من ص ٨٧ إلى ١٠٥

يحاول الباحث في هذه الدراسة إلى الكشف عن الدور الذي يخصصه ابن خلدون للدين، انطلاقاً من نظريته الاجتماعية في التاريخ، ويفترض الباحث أن نصوص المقدمة تظهر أن ابن خلدون استطاع توليد علم اجتماع حقيقي للدين، وان هذا العلم يعبر عن فلسفة عقلانية متماسكة لا تزال، من وجوه عديدة، نموذجية حتى يومنا هذا.

يبدأ الباحث تحقيقاً لهدفه في عرض التصورات الأساسية لابن خلدون حول تحديد موضوع علم الاجتماع ككل شامل هو العمران، انطلاقاً من عوامل تظهره في صيرورته. ويذهب الباحث إلى أن ابن خلدون أراد تحقيق الفهم الشامل من خلال الاستعانة بمبدأ السببية، واستخدامه لمصطلحين هما مفتاح نظريته وهما العمران والعصبية الأولى يعرض من خلالها ابن خلدون لنوعى العمران في ذلك العصر والمكان (الغرب العربي) وهما العمران البدوي والعمران الحضري. والعصبية خلالهما متغيره، فالانتقال من البداوة إلى الحضارة يتم بقوة العصبية ثم بانكسار حدتها تدريجياً. مجرد ظاهرة من بين الظواهر الأخرى في العمران، وعن علاقة الدين بالسياسة يرى الباحث أن ابن خلدون قد ناقض نفسه عندما نظر إلى ربط الدين أو التدين، بالبيئة المناخية للمجتمعات وعن علاقة الدين بالسياسة يفرق ابن خلدون بين نمطين من النظم السياسية، نمط يجيء تبعاً للشرائع التي يقيمها الناس بأنفسهم، ونمط تبعاً للشرائع الإلهية، والنمط الثاني وهو السياسة الدينية أكمل من النمط الأول الذي غاية ما يهدف إليه التوصل لنظام أخلاقي.

ثم ينتقل الباحث إلى عرض العلاقات بين العصبية والدين. ويرى الباحث أن ابن خلدون أكد على أن السلطة السياسية حتى لو كانت دينية ترتكز على عصبية قوية فلا تتم دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه. إذن فالدعوة الدينية ونجاح الغرض السياسي مرهونان بالعصبية. ثم ينتقل الباحث إلى رؤية ابن خلدون لدور الدعوة الدينية في المجتمع والعلاقة الجدلية التي تربطها بالعصبية، ثم ينتقل إلى عرض اجتماعيات الإسلام السياسي يرى الباحث إن الارتباطات الاجتماعية المختلفة بالدين والدعوة

الدينية، والتي قدمها ابن خلدون، تعتبر أساسا غير مسبوق لبناء علم اجتماع ديني ويعتبر ابن خلدون أول من استطاع الكشف عن هذه الارتباطات.

====================================

عنوان البحث: تأثيـر ابن خلدون في الانثروبولوجيا الاجتماعية "قراءة انثروبولوجية للمقدمة"

اسم الباحث: السيد أحمد حامد

اسم الدورية: مجلة العلوم الاجتماعية

جهة الاصدار: جامعة الكويت، المجلد الخامس عشر، العدد الثالث، ١٩٨٧

حجم البحث: ١٧ صفحة قطع متوسط كبير

يعتبر هذا البحث، في موضوعه، من البحوث النوعية القليلة، حيث أن معظم الدارسين لنظرية ابن خلدون الاجتماعية، لم يتطرقوا إلى المعالجة الانثروبولوجية الاجتماعية التي قدمها ابن خلدون، من خلال دراسة القرابة والسياسة والدين.

والبحث هو يهدف أولاً إلى التعرف على كيفية معالجة ابن خلدون للنظم الاجتماعية مع التركيز بوجه خاص على الدين، وثانياً الكشف عن الإسهام الذي أسهم به هذا العالم في إثراء النظرية الأنثروبولوجية وذلك عن طريق روبر تسون سميث ثم غيره من الأنثروبولوجيين البريطانيين.

ولتحقيق الهدف، يستعرض الباحث إسهامات روبر تسون سميث وايفانز برتشارد في تاريخ التفكير الانثروبولوجي والسوسيولوجي، ومدى تأثير النظريات التي وردت في كتاب سميث "الدين عند الساميين" وكذلك كتاب "النوير" لبريتشارد في عدد كبير من علماء علم الاجتماع والنفس واللاهوت والانثروبولوجيا بعد ذلك.

ثم يبرهن الباحث على معرفة سميث لابن خلدون، واعتماده عليه في كتاباته عن القرابة والدين في بلاد العرب وعند الساميين، وكذلك برهن على اعتماد بريتشارد في كتابه "النوير" على النظرية السياسية لابن خلدون، وخاصة الوظيفة السياسية لنسق البدنه وعلاقة التساند بين النسق القرابي والنسق السياسي، والانقسام والالتحام والوحدة الأساسية في البناء الاجتماعي وبصفة عامة، فإن أفكار ابن خلدون التي تمثل اتجاهاً بنائياً وظيفياً معتمداً على المادة الاثنوجرافية، كانت المخزون الذي أخذ منه كلاً من روبرتسون وبرتشارد، دون أن يشيراً إلى

ذلك مطلقاً ويقدم الباحث تحليلاً لروابط الصلة الفكرية التي تـربط روبرتـسون، ودوركـايم وينتهي إلى أن روبرتسون يعتبر الموجه والمسئول الأول عن نظرية دوركايم في الدين كمـا يعرضها في كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية ". وينتقل الباحـث إلـى نظريـة راد كليـف براون، ويستنبط من خلالها تأثيرات ابن خلدون في هذه النظرية.

وينتهي البحث إلى التأكيد على أن هناك إسهامات غير مباشـر لابـن خلـدون فـي الانثروبولوجيا الاجتماعية – لم يتم الاعتراف بها مطلقاً – وانه قد عالج الـنظم الاجتماعيـة، والقرابة والسياسة والدين، كما يعالجها الانثروبولوجيون المحدثون، وخاصة نظريـة التـساند الوظيفي بين النسق القرابي والنسق السياسي والنسق الديني، واضـعاً فـي الاعتبـار تـأثير الظروف الايكولوجية والديموجرافية، وأسـلوب المعيـشة الـذي اتخـذه معيـاراً لتـصنيف المجتمعات.

================================

عنوان الدراسة: المدارس الاجتماعية في القرن العشرين وتأملات حول المنظار الخلدوني

المؤلف: د. عربي عبد الرحمن

الناشر: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٩٩ سنة ١٩٨٧

حجم الدراسة: ١٠ صفحات، قطع كبير

ترتكز هذه الدراسة على افتراض أساسي مسلم به وهو أن علم الاجتماع في الغـرب ينحصر إلى حد كبير في الثلاثي دوركايم، فيبر، ماركس، وأن هذا العلم مازال يتعامل بـشكل أو بآخر مع تباين هؤلاء الآباء الذين طرحوا مرتكزات نظرياتهم في أواخـر القـرن التاسـع عشر. وبعض المحاولات التي عملت على تجاوز أعمال هذا الثلاثـي توقفـت عنـد البنـى المعرفية التي طرحها الرعيل الأول من علماء الاجتماع في أمريكا أمثال بارسوتر، ومـدثون. يمكن ضمن المدرسة الوظيفية. هنا يرى المؤلف أنه كان لابد من الرجـوع إلـى المـدارس الاجتماعية في الغرب مثلما تجاوزت الثلاثي وديكارت ويثبر وماركس، وقد حصرها الباحـث في عدة اتباعات نزرية حديثة في علم الاجتماع الغربي. المدرسة النقدية (مدرسة فرانكقدرت) و(المدرسة الفيزميولوجية أو الظواهرية). *******

عنوان الدراسة: المنظمة الاصطلاحية الخلدونية

المؤلف: المنصف وتاس

الناشر: مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية العدد ١٠٣ سنة ١٩٨٧

حجم الدراسة: ١٠ صفحات / قطع كبيرة

تقوم هذه الدراسة على فكرة المصطلح في الفكر الخلدوني، فبقدر ما ينتظم المصطلح وتتضح دلالته وتتعدد استعمالاته بقدر ما يتخذ الفكر، نمواً سريعاً وإذا انكفأ المصطلح على ذاته واستغله في ثنايا الإبهام، فان الخطر يصبح مهدداً مباشراً للفكر، وهنا يشير المؤلف أن هناك الأسباب كان ضرورياً الاهتمام بالمنظومة الاصطلاحية الخلدونية كجزء بارز من تراث قائم وموصول. ويشير إلى أن المقدمة ليست حدثاً عايراً بدليل أنها شكلت فيما بعد ما يسمى بالتراث الخلدوني الذي كان مصدر انشغال الفكر الأوربي في النصف الثاني من القرن العشرين، ولكن القراءات التي مضت كانت قراءات جزئية انقدت المقدمة شموليتها وعلاقتها بالتركيبة الثقافية السائدة، من هذه المقدمة يتكلف المؤلف إلى الجزء الثاني من دراسته نظرية ابن خلدون في المعرفة ويؤكد فيها المؤلف أن ابن خلدون قد انطلق في مقدمة من التجربة السياسية الشخصية إلى المعرفة المستدعية قانون المعادلة التاريخية والتطور الإنساني وقوانين البناء المختص، وهنا يشير الوقت إلى أن المشروع الخلدوني هو مشروع في كتاب التاريخ وقراءة العمران البشرى استناداً إلى مؤثرات قياسية أو ظواهر اجتماعية، ثم ينتقل المؤلف إلى قضية المصطلح الخلدوني ويشير إلى أن المذكرات الخلدونية للمصطلح كانت مرتكزات أرسطية من حيث القياس الأصولي من جهة قياس الغائب على الشاهد ونتاجاً لسياق حضاري معين، وهذه المصطلحات الثوابت تمثل جوهر التفكير الخلدوني باعتبار أن التاريخ في راية حركة دائمة من الانتقال من البداوة إلى التحضر عبر مؤسسه الدولة التي يتقى رهينة تغيرات البنية القبلية ومنطق العصبية. وهنا ينتقل المؤلف إلى قضية أدت في دراسته ويطرح سؤال جوهري هل منهجية ابن خلدون تختلف عن غيره من العلماء المسلمين.

وهنا يجيب المؤلف بان محاولة ابن خلدون في مجال إرساء علم جديد جاءت مزافة وموازنة لانحطاط الحضارة العربية الإسلامية وتحول الفلسفة الوضعية إلى خطابه وانهيار اقتصاد المجتمعات العربية الإسلامية، وهذه الموازة أشعرت بن خلدون بوجود فراغ مصرفي يجب أن يملاء بتراكم مصر في مضاد. ويختم المؤلف دراسته برؤية نقدية للمشروع الخلدوني ويرى المؤلف في هذه الخاتمة المنظومة الخلدونية ليست منظومة مستهلكة نهائياً، وإنما هي

معرفة تستند إلى جملة من الثوابت التي افتقدت أهميتها أوحت وجودها في المرحلة المعاصرة بحكم التحولات الجذرية الطارئة على الوجود العربي.

================================

عنوان الدراسة: حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون

المؤلف: محمد الزعبي

الناشر: مجلة المستقبل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، العدد٩٩، ١٩٨٧.

حجم الدراسة: ٢٠ صفحة من القطع الكبير.

انقسمت هذه الدراسة إلى سبع قضايا أساسية في الفكر الخلدوني بالإضافة إلى مقدمة عن حياة ونشأة ابن خلدون، وتبدأ الدراسة بتعريف ابن خلدون، القراءات الخاطئة للتراث الخلدوني على المستويين الأوربي والعربي، ثم نماذج من قراءات مختلفة للمقدمة مع الاستشهاد بنصوص مختلفة من المقدمة، ثم ينطلق المؤلف بعرض ابرز عناصر السوسيولوجية الخلدونية مركزاً على البعد السوسيولوجي. والبعد التاريخي والبعد الفلسفي، ويؤكد المؤلف أن تكامل ابن خلدون مع هذه الأبعاد الثلاثة بعد انعكاساً امنياً من جهة التجزئة وممارسة وثقافة السياسة الدينية (المسلم الفقيه)، السفير، الوزير، العالم، السجين، الشرير ...إلخ.

ومن جهة أخرى للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسة التي كانت تسود في المغرب، ثم ينطلق المؤلف إلى اتجاه واليات وعملية التغير الاجتماعي عند ابن خلدون. التي جاءت مختلفة من مفكر لآخر فقد جاءت مرة بالصراع البدوي العربي، ومرة بالعصبة ومرة أخرى بالدولة وكلها آليات للتغير الاجتماعي. ثم ينتقل المؤلف بقضية أخرى وهى المقدمة وعلم اجتماع البلدان من الناحية وفيها يشير إلى أن السوسيولوجية الخلدونية أن متداخل مع علم الاجتماع البلدان النامية بالمقدار الذي يتبين فيه ابن البنيات الاجتماعية بالمعنى الواسع التي وصفها وحللها وتعامل معها ابن خلدون، أي البيانات الفروسيته ما تزال موجودة في العالم الثالث ولا سيما في العالم العربي الإسلامي منهجه الدرجة أو تلك، وهنا يرى الموقف أن مقدمة ابن خلدون ما تزال معاصرة لنا في كثير من مقولاتها ونظرياتها ويستشهد على ذلك بأن ابرز الظواهر الاجتماعية التي ما تزال تمثل صلة وصل بين ابن خلدون القرن ١٤ أو عصرنا هي

ظاهرة البداوة والاقتصاد الرعوي – القبيلة الاجتماعية والاقتصادية الكلية المشاعية، العصبة القبلية العصبة الدينية، العصبة الطائفية – الرعاية الكارزقية – الدور البارز للزعماء الدينين – ال ***

البحث: التحليل الخلدوني في العلوم الاجتماعية بين تقديس التراث وتحديث المحاولة

اسم الباحث: على فهمي

المصدر: مجلة شئون اجتماعية، العدد ١٣، ربيع ١٩٨٧، الإمارات العربية المتحدة

حجم البحث: ٨ صفحات من ص٦٣ إلى ٧١

هذا البحث يحاول تناول إسهامات ابن خلدون من خلال رؤية نقدية متبصرة، بعيداً عن الرؤى التي تتم في إطار التقديس المسرف أو في إطار الرفض العام والجاحد. ويقر الباحث بأهمية إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع وبريادته، ولكنه يتجه إلى دراسة ابن خلدون على أرض الواقع محاولاً الكشف عن الخطوط العامة للتحليل الاجتماعي الخلدوني التي يمكن أن تفسر الواقع الذي تعيشه الأمة العربية بفاصل زمني يناهز الستة قرون.

يتناول الباحث في البداية، موضوعاً على درجة كبيرة من الأهمية، وهو وضع العلوم الاجتماعية بين المحلية والعالمية، ويذهب إلى أن نشأة علم الاجتماع الغربي في المرحلة الاستعمارية أدى إلى تكريس فكرة عالمية علم الاجتماع. وهو ما أثمر في النهاية مزيد من التبعية والتغريب في العالم الثالث ويرى الباحث أن العلوم الاجتماعية بصفة عامة يتسم بالمحلية، بسبب محلية موضوعاته، وأن هذه المحلية هي الورقة الرابحة الوحيدة في مجال تطوير وإنضاج العلم الاجتماعي. وما يصدق على محلية الموضوع، يصدق أيضاً على محلية الأدوات المنهجية المستخدمة في إطار المحاولة العلمية لفهم الظاهرة الاجتماعية. ثم ينتقل من هذه المقدمة إلى إسهامات ابن خلدون ويذهب إلى أن ابن خلدون اعتمد في تحليلاته الاجتماعية على معالم محددة لواقع محدد في إطار تاريخي محدد. وهو مجتمع المغرب الكبير. وان هذا التحليل يتسم بالعلمية لاعتماده على المعطيات المحلية في تطورها التاريخي، بدون زعم منه بعالمية ما طرحه من أفكار، ويرى الباحث أن بناء علم اجتماع عربي أنما يبدأ بالالتزام بمناهج ابن خلدون من جهة والابتعاد عن التعريب الثقافي والتبعية من جهة ثانية.

ثم يحاول الباحث في الجزء الأخير من البحث سحب التحليل الخلدوني علـى واقـع عربي معاصر. فاهتمام ابن خلدون بشئون المعاشي جعله يتوصـل إلـى ملاحظـات بالغـة الأهمية، فالاقتصاد في المجتمع موضوع بحثه، ذو الأصل البدوي، اقتصاد غزو، قـائم علـى علاقات عصبية وليس علاقات إنتاج. حتى في أحوال الاستقرار النسبي تستمر نفس نمط جمع الثروة من خلال علاقات العصبية، عن طريق المغارم والمصادرات والجبايات لقد حدد ابـن خلدون ملامح "اقتصاد غير اعتيادي" لواقع اجتماعي اقتصادي محدد. ويطـور ابـن خلـدون أفكاره حول انهيار الحضارة، بناء على الترف وضعف العصبية وهـى مرحلـة الحـضارة الاستهلاكية الترفيه. ويقدم الباحث رؤية معاصره للواقع العربي باستخدام التحليل الخلـدوني، فيرى أن الاقتصاد النفطي وطبيعة الصفوات الحاكمة ذات الأصول البدوية، تتيح لنا الاستعانة بهذا المنهج الخلدوني، ويرى الباحث أن علينا الاستفادة من نبؤات ابـن خلـدون الاجتماعيـة بشأن مستقبل المغرب العربي، ومحاولة تحويل مسار طبيعة الاقتصاد الريعي إلـى اقتـصاد إنتاجي مع تغيير في الظرف السياسي يسمح بهذا التحول.

============================

عنوان الدراسة: قراءة سوسيولوجية لمنهجية ابن خلدون

الملف: عبد القادر عرابي

الناشر: المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ١٢٥،
سنة ١٩٨٩

حجم الدراسة: ٥ صفحة / من القطع الكبيرة

حاولت هذه الدراسة أن توضح معالم المنهج الخلدوني من خلال نقد المناهج السابقة من قواعد المنهج التاريخي فالتاريخ قام في نظر ابن خلدون عند العرب معرفاً بقيام الفلسفة في العرب، هنا قصص وخيال وهناك تأمل وجدل، ومع أهمية التراث العربي وأصالته ومقدرته المعرفية على أن إبداع نظرية معرفية ص٤٦ ***

عنوان البحث: العصبة عند ابن خلدون – إطار انثروبولوجي لدراســة المجتمــع المحلــى العربي المعاصر –

اسم الباحث: السيد أحمد حامد

المصــدر: مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة)، العدد٦٢ (مارس ١٩٩٤، القاهرة.

حجم البحث: ٣٦ صفحة / قطع متوسط كبير من ص ٣٠٩ إلى ٣٤٥

هذا البحث، يهتم بالأفكار الانثروبولوجية، والممارسات التي قدمها ابن خلدون، وتدخل في إطار المنهج الانثروبولوجى، والباحث من المختصين القلائل بإبراز الجوانب الانثروبولوجية في فكر ابن خلدون، يستهل الباحث هذه الدراسة بعرض لهدف الدراسة وهو استخلاص إطار نظري من الفكر الخلدوني أكثر ملائمة لمعالجة مشكلات مجتمعاتنا العربية وقضايا الإنسان العربي. بالتركيز على المنظور الانثروبولوجى، ويطلق الباحث على نظرية ابن خلدون وصف نظرية العُصبة ثم يقدم ثلاث مبررات دافعة لتحديد هذا الوصف. فالعصبة هي الحقيقة الجوهرية في العمران البشرى، ويتناولها ابن خلدون بوصفها نسقاً اجتماعياً ديناميكياً، وثالثاً لأن غالبية مجتمعاتنا العربية تشكل فيها العصبة الوحدة الأساسية.

ثم يعرض الباحث لأهم المفاهيم النظرية الخلدونية التي تمكننا من معالجــة القــضايا العربية. فيعرض لمفهوم العمران البشرى، ومفهوم التوحش ورؤية الحضارة، ومفهوم النسب، ومفهوم العصبة وأخيراً مفهوم العصبية. ثم ينتقل الباحث إلى تحليل النسق الاستدلالي عند ابن خلدون القائم على قضايا أولية يقينية حول طبيعة الإنسان بغرض تقرير ضرورة ثانية وهــي ضرورة هي الاجتماع البشرى.، وطبيعة التفاوت الكامنة فيه والتي تمثل علة الحركة والتبــدل في أحوال العمران البشرى وبعد هذه القضايا اليقينية يبدأ استدلال ابن خلدون يتعلق بأثر البيئة الطبيعية في تشكيل العمران البشرى ثم التنظيمات الاقتصادية والتربوية والدينية ويرى الباحث أن هذا النسق الاستدلالي يعتبر من أهم ما يميز الدراسات الانثروبولوجية الحديثة التي تتنــاول بالبحث مجتمعاً واحداً من مختلف جوانبه والتي تعتمد على التحليل البنائي الوظيفي. ثم ينتقــل الباحث إلى معالجة ابن خلدون لدور العصبة في التكوين البنائي للمجتمع المحلــى، وخاصــة دورها في ظهور الدولة وازدهارها وانهيارها. والعلاقة الجدليــة القائمــة بــين المجتمعــات الحضرية والبدوية وعناصر التناقض الثقافية والاجتماعية التي تظهر بين هذين النمطين مــن المجتمعات ودور مختلف الظروف الايكلوجية والاقتصادية والاجتماعية والــسياسية والدينيــة وعلاقتها بالعصبة. ويعرض الباحث لبعض الدراسات التي أجريت علــى مجتمعــات عربيــة

والتي اعتمدت على تعميمات خلدونية، ويرى الباحث أن هذه الدراسات لم تعتمد على النظـرة الخلدونية من فراغ، وإنما لما تتضمنه نظرية العصبة من تفسير للثبـات والـصراع والتغيـر الاجتماعي، وينتهي الباحث إلى أن رغم تأثر ابن خلدون بالتراكم المعرفي السابق عليه، فإنـه يمثل "قطيعه معرفية" مع الفكر العربي الإسلامي، يكمل طريقنا للأصالة والتجدد معاً على نحو ما ذهب إليه محمود أمين العالم.

===========================

عنوان البحث: ابن خلدون والانثروبولوجيا الاجتماعية

اسم الباحث: عباس أحمد

اسم الدورية: شئون اجتماعية، جمعية الاجتماعيين، الشارقة، العدد ٥٨، ١٩٩٨.

حجم البحث: ٢١ صفحة من (ص ٣٧ إلى ٥٦)

يعتبر هذا البحث من البحوث القليلة المهتمة بإسهامات ابن خلدون في الانثروبولوجيا الاجتماعية، وقد عرضنا في هذا الببليوجرافيا، بحث آخر يهتم بنفس الموضوع للسيد حامد (انظر ص).

هذا البحث يحاول الإجابة على سؤالين الأول ما هي وجهة نظر الانثروبولوجيين في ابن خلدون ؟

والسؤال الثاني هو إلى أي مدى يعتبر ابن خلدون رائداً للانثروبولوجيا الاجتماعية ؟

ويحاول الباحث الإجابة على إشكالية البحث باستعراض دراسـة الـسيد حامـد فـي نفـس الموضوع، التي تذهب إلى أن العمران البشرى عند ابن خلـدون هـي أقـرب إلـى ميـدان الانثروبولوجيا من حيث أنها تدرس مجتمعات تقليدية، وتقدم نظرة شمولية، للعلاقة بين القرابة والدين والسياسة، وأن مفهوم العصبية بشأنه مفهوم "البدنه" كوحـدة قرابيـة متـضامنة فـي الانثروبولوجيا الكلاسيكية. كما أن السيد حامد حاول إثبات تأثر روبرتسون سمث، بأفكار ابن خلدون الانثروبولوجية، ويضيف الباحث أن أثر ابن خلدون في الانثروبولوجيا، يتجاوز مجرد تأثر رائد الانثروبولوجيا روبرتسون، يشمل مختلف جوانب وقضاياً كل مـن الانثروبولوجيـا الكلاسيكية والحديثة حتى عقودها الأخيرة والمعاصرة، ويحاول الباحث إثبات هـذه الفرضـية من خلال استعراض موضوع علم العمران، ومنهج البحث الاجتمـاعي عنـد ابـن خلـدون

واستعراض المفاهيم والأطر النظرية الخلدونية، وأهمية الانثروبولوجيا الخلدونية للمجتمعات المعاصرة.

وتوصل إلى أن مفهوم العمران البشرى –عند ابن خلدون - وأقرب ما يكون لمفهوم الثقافة الإنسانية عند الانثروبولوجيا،كما أن المناهج التي أصلها ابن خلدون والمفاهيم النظرية المنفصلة بدراسة العمران البشرى هي قريبة الصلة بالانثروبولوجيا الاجتماعية. ويثير الباحث نقطة هامة جداً،وهى أن الانثروبولوجيا الخلدونية بحكم ارتباطها الوثيق بالمجتمعات العربية والإسلامية.

تكتسب أهمية وصلاحية في دراسة العالم العربي والإسلامي المعاصر الذي يمثل "بنية التجزئة والتفكك والعصبيات" وهى نفسها البنية الاجتماعية والسياسية التي شملها ابن خلدون بدراسته وبحثه واستخلص منها استقراءاته ونظرياته، ويستشهد الباحث في الخلاصة التي قدمها في نهاية البحث بما ذكره فيكتور ليفاين Victor Le - Vine (١٩٨٤) واصفاً أهمية أفكار ابن خلدون الانثروبولوجية قائلاً "أن ملاحظات ابن خلدون تبقى صادقة عن نفس المنطقة في العقود الأخيرة للقرن العشرين تماماً مثلما كانت بالنسبة للقرن الرابع عشر".

==========================

عنوان الكتاب: القرابة عند ابن خلدون وروبر تسون سميث

المؤلف: السيد حامد

الناشر: المركز العربي للنشر والتوزيع، الإسكندرية، ١٩٨٠

حجم الكتاب: ٧٧ صفحة / قطع متوسط كبير

هذه الدراسة، هي من الدراسات القليلة التي تحاول الكشف عن الأفكار الانثروبولوجية في فكر ابن خلدون، وبالتركيز على القرابة التي تعتبر المبدأ الرئيسي الذي تركز عليه الأبنية الاجتماعية للمجتمعات، فهي أحد المفاهيم الرئيسية في الانثروبولوجيا الاجتماعية. والمؤلف له عدة مقالات منشورة حول إسهامات ابن خلدون في الانثروبولوجيا الاجتماعية.

الكتاب مقسم إلى سبعة مباحث، في المبحث الأول يقدم المؤلف تحليلاً لمفهوم القرابة عن كلاً من ابن خلدون وروبرتسون سميث. ويذهب المؤلف إلى انه على الرغم من أن معالجة القرابة لم تكن هدف ابن خلدون عندما تناول العصبية سواء في المجتمع البدوي أو المجتمع الحضري إلا أنه يعتبر نظرية ابن خلدون عن القرابة هي النظرية الأولى في تاريخ التفكير السوسيولوجي والانثروبولوجي لأن مثل هذه النظرية لم تظهر حتى النصف الثاني من

القرن التاسع عشر. ثم ينتقل إلى عرض دراسات روبرتسون سميث حول القرابة والزواج في بلاد العرب قبل ظهور الإسلام ثم ينتقل إلى عرض الأفكار الانثروبولوجية كمـــا وردت فـــي المقدمة، ومفهوم العصبة وخصائصها في المجتمع البدوي، وأهمها خاصية الانقسام والالتحـــام ثم يعرض لأفكار ثم ابن خلدون في دراسة النسب ودورة إلهام في كل مجـــال مـــن مجـــالات الحياة الاجتماعية باعتباره مبدءاً منظماً لسلوك الأفراد تجاه بعضهم البعض ومحدداً للعلاقـــات بين الأفراد والجماعات في المجتمع البدوي وكلك في المجتمع الحضري، ثم يعـــرض لعلاقـــة العصبية بمفهوم القرابة، ثم يتناول المؤلف ما كشف عنه ابن خلدون حول العلاقة بين النـــسق السياسي ونسق العصبة في المجتمع البدوي ويرى أن ابن خلدون حاول أن يوضـــح الجانـــب السياسي لنسق العصبة والتسائر الوظيفي القائم بين النظام السياسي والنظم الاجتماعية لتفـــسير الحقائق الاجتماعية والتاريخية وفى مقارنة ذلك بما قدمه سميث، يرى أن ســـميث حـــاول أن يبرهن على صحة الغرض الذي اقتنع به وهو أن المجتمع العربي القـــديم قـــد مـــر بمرحلـــة الطوطمية وان القرابة الأمومية كانت اسبق في ظهورها في ذلك المجتمع عن القرابة الأبوية.

وفى النهاية، يعرض لاستخلاصات وينتهي إلى أن اكتـــساب عـــضوية العـــصبة (الجماعـــة) والعصبية والتمايز الداخلي، والالتزامات المتبادلة، ثم أخيراً التنظيم السياسي هي الموضوعات التي ركز ابن خلدون عليها لنسق العصبة أو ما يعرف الآن بنسق البدنه.

=======================

الدراسات الاجتماعية

(٣) المقالات والكتب التي تحتوى على فصول
عن ابن خلدون

عنوان الكتاب: التحليل الاجتماعي للبناء الطبقي – الجزء الأول أفكار ونظريات كلاسيكية

المؤلف: فتحي أبو العينين

المصدر: جامعة عين شمس، كلية الآداب، القاهرة، د.ث

حجم الكتاب: ٢٣٠ صفحة / قطع متوسط كبير

ينقسم هذا الكتاب إلى بابين وسبعة فصول، وخاتمة. في الباب الأول يدرس المؤلف مفهوم التفاوت الاجتماعي من حيث طبيعته وأشكاله ففي الفصل الأول يعرض بالتحليل للتفاوت الاجتماعي ونقيضه (المساواة) وأوضح صورة "الطبقية" والدراسة السوسيولوجية للتفاوت الاجتماعي وفى الفصل الثاني، ينتقل إلى تتبع أشكال التفاوت عبر مراحل تاريخية متعددة، فيبدأ بنظام الرق، والطبقات الإقطاعية والنظام الطائفي ثم النظام الطبقي الحديث.وفى الفصل الثالث يدرس المؤلف الرؤى والأفكار الفلسفية والاجتماعية القديمة لمسألة التفاوت من خلال إسهامات، أفلاطون، أرسطو، كليمان الاسكندري، القديس أوغسطين، توما الاكويني، الفارابي، ابن خلدون، وفى الفصل السادس ينتقل المؤلف إلى الفكر الاجتماعي الحديث، فيتناول القضية في فكر النهضة "ميكافيلي" وفى فكر التنوير "روسو" ثم ينتقل في الباب الثالث إلى الاتجاهات النظرية الكلاسيكية فيقدم في الفصل الأخير من الكتاب قضايا الطبقة الاجتماعية في تحليلات كارل ماركس.

المبحث المتعلق بإسهام ابن خلدون في القضية، يقع في الفصل الخامس (من ص ص ١٣٥ – ١٤٨) يتناول فيه المؤلف الطبقات في العمران البشرى. فيشير المؤلف في البداية إلى قيمة الإسهامات الخلدونية بصفة عامة في النظرية الاجتماعية والظروف الموضوعية والذاتية التي بلورت الفكر الخلدوني، ثم يعرض بالتحليل لنظرية العلاقات الاجتماعية التي استطاع ابن خلدون أن يفسر طبيعة هذه العلاقات وفقاً للأسلوب الذي يحصل به الناس على معاشهم، وتمييزه لنمط الاجتماع البدوي ونمط الاجتماع الحضري، ويذهب المؤلف إلى أن تصرير ابن خلدون لتناقض المصالح بين العالم الإنتاجي الحضري والعالم الإنتاجي البدوي رغم انتسابهما معاً لعالم يجعلنا بإزاء مجتمع ذي طبقات متعددة ومتصارعة، ويطرح في الوقت نفسه قضية

العدالة الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي في العصور الوسطى. ويستخلص المؤلف من هذا المبحث أن ابن خلدون نظر إلى الطبقات الاجتماعية باعتبارها تتخذ شكل التراتب الاجتماعي الذي تتمايز فيه الطبقات الأعلى باستحواذها على المزيد من المكاسب وعلى مقدرة أكثر مما تستحوذ عليه الطبقات الأدنى. وأنه قدم ثلاث فئات تعبر عن تفاوت في المجتمع البدوي وفقاً لمبدأ اختلاف أسلوب المعاش، وهم سكان المدن والقرى والجبال، الشاوية، العرب، وتخضع هذه الفئات لتنظيم قبلي تتمتع فيه العشائر بسلطات اجتماعية واقتصادية متشابهة. وأخيراً فانه عرض للفئات الاجتماعية المتفاوتة في المجتمع الحضري وهم: أهل السلطان، كبار التجار، المتمولون، كبار الموظفين، صغارهم، الحرفيين وفئات أخرى. ويرى المؤلف أن ابن خلدون قد أدرك ظاهرة التفاوت الاجتماعي إدراكاً تستحق التأمل ومزيد الدراسة والتفسير.

==================================

عنوان الكتاب: التفكير الاجتماعي – دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية –

المؤلف: احمد الخشاب

الناشر: دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠

حجم الكتاب: ٧٠٤ صفحة / قطع متوسط كبير

يعتبر المؤلف أحد رواد علم الاجتماع في مصر، وهذا الكتاب هو أحد المراجع الهامة في تاريخ الفكر الاجتماعي. الكتاب مقسم إلى تسعة فصول، تتناول التفكير الاجتماعي، وجذوره من خلال منظور تكاملي، والموضوعات التي يتناولها الكتاب في فصوله هي، باكورة الفكر الاجتماعي والتصور التكاملي للبناء المعرفي، وبدايات النظرية الاجتماعية في المجتمعات الشرقية ثم في الحضارة الهيلينية ثم التفكير الاجتماعي عند المسلمين، والفكر الاجتماعي في عصر النهضة الأوربية ومقدمات النظرية الاجتماعية الحديثة، وينتهي الكتاب بعرض الاتجاهات الرئيسية في علم الاجتماع المعاصر.

الجزء الذي يتناول إسهامات ابن خلدون يقع في الفصل الخامس من ص٢٩١-٣٢١، يقدم فيه المؤلف تحليلاً لنظرية ابن خلدون الاجتماعية، ضمن المدخل التاريخي الواقعي في الفكر الإسلامي ويقدم المؤلف تحليلاً لآراء ابن خلدون في تفسير نشأة المجتمع الإنساني، ومنهجه العلمي في البحث الاجتماعي، ثم يقدم عرضاً تحليلياً لدراسات ابن خلدون الاجتماعية، فيقدم دراسته لمظاهر التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية وهو ما يعرف في الفكر الاجتماعي

بالاتجاه الأيكلوجي، ثم يعرض لدراسات ابن خلدون الاقتصادية ويرى أنها من ناحية تتــدرج تحت علم الاجتماع الاقتصادي، ومن جهة أخرى تتضمن على قــوانين اقتــصادية المعروفــة بقوانين العرض والطب، وتوزيع الثروة، وتقسيم العمل والقيمة، ثم يعرض المؤلــف للأســس المعنوية للسلطة السياسية من وجهة نظر ابن خلدون.

وينتهي إلى أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، بسبب تقديمه لنظريات تتصف بالعملية في تفسير نشأة المجتمع الإنساني، واستخدامه المــنهج العلمــي فــي البحــث الاجتماعي وتوصله إلى نتائج هامة في دراساته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

================================

عنوان الكتاب: تاريخ الاجتماع – الرواد والاتجاهات المعاصرة

المؤلف: محمد على محمد

الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٣

حجم الكتاب: ٤٦٤ صفحة / قطع متوسط كبير

الكتاب مقسم إلى بابين، في الباب الأول يقدم المؤلف في ثمانية فصول جذور الفكر الاجتماعي ورواده المؤسسين، وفى الباب الثاني يقدم المؤلف في أربعة فصول الاتجاهات المعاصرة في الفكر الاجتماعي.

البحث في إسهامات ابن خلدون كأحد الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع يقع في الفــصل الثاني من الباب الأول، من ص ٤٥ – ٧٥. ويعرض من خلاله المؤلف. لنشأة ابن خلدون في أسرة اشتهرت بالسياسة والعلم، وعرض لأثر المناخ الاجتماعي والسياسي والتــاريخي الــذي نشأ فيه ابن خلدون على آرائه وفلسفته ونظرياته الاجتماعية. وعرض المؤلف أثر الظــروف التي أحاطت بابن خلدون خلال رحلاته إلى المغرب والشام ومــصر، ودورهــا فــي بلــورة نظرياته المختلفة. ثم ينتقل المؤلف إلى عرض آراء ابن خلدون في الاجتماع الإنــساني، مــن حيث موضوعة وأهميته ومنهجه ثم يقدم المؤلف إسهام ابن خلدون في ميــدان علــم الــنفس الاجتماعي، من خلال عرض نظريته في المحاكاة والقهر الاجتماعي. ويذهب إلــى أن ابــن خلدون قد ابرز التأثير المتبادل بين المتغيرات الاجتماعية والنفسية في الوقت ذاته، قبل عــدة قرون من بلورة علم الاجتماع وعلم النفس الغربيين. ثم يعرض المؤلف لنظرية ابن خلدون في التطور التدريجي، وأطوار الدولة المختلفة في خمسة أطوار باستخدام مفهوم العــصبية كــأداة

لتحديد هذه الأطوار، ثم ينتقل المؤلف إلى مجال آخر مـــن مجـــالات اهتمـــام ابـــن خلـــدون الاجتماعية، والمتعلق بعلاقة الإنسان بالبيئة.

وهو البحث الذي يعرف الآن بعلم الاجتماع البيئي. ثم ينتقل المؤلـــف إلـــى عـــرض نظرية ابن خلدون في البداوة والحضارة، وتحليل لسمات الحيـــاة البدويـــة، وســـمات الحيـــاة الحضرية ودور العصبية في قيام الحياة الحضرية والبدوية، ثم يعرض المؤلف لعلم الاجتمـــاع الاقتصادي عند ابن خلدون وعرض لجذور علم الاجتمـــاع الـــصناعي المـــرتبط بالاجتمـــاع الاقتصادي وكان ابن خلدون على وعى بذلك.

وينتهي المؤلف إلى أن ابن خلدون أحد الرواد الذين أسهموا في صياغة مبررات وجود علـــم الاجتماع وتحديد المناهج المختلفة التي يمكن الاستعانة بها في دراسة العمران البشرى والتـــي تجمع بين البحث التاريخي والدراسة الاستقرائية الواقعية للمجتمعات الإنسانية، وإبـــراز ابـــن خلدون لأثر المتغيرات البيئية والاقتصادية والسياسية على الاجتماع الإنساني.

================================

عنوان الكتاب: أصول الاجتماع السياسي – السياسة والمجتمع في العالم الثالث -

المؤلف: محمد على محمد

الناشر: دار المعرف الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦

حجم الكتاب: ٤٧٠ صفحة / قطع متوسط كبير

الكتاب مقسم إلى بابين، الأول فيه فصلين، يقدم المؤلف في الفصل الأول مـــدخل إلـــى علـــم الاجتماع السياسي ومجالاته، وفى الفصل الثاني يقدم المؤلف حـــوارا نظريـــاً ومبحثـــاً فـــي سوسيولوجيا المعرفة، وفى الباب الثاني المقسم إلى أربعة فصول، يقدم المؤلف تحليلاً للـــنظم والعمليات السياسية. وفى الفصل الثالث يحدد نماذج تفسير ظواهر علم الاجتمـــاع الـــسياسي، وفى الفصل الأخير يتناول المؤلف تقديم منظور سوسيولوجي للتحليل السياسي في دول العالم الثالث.

الجزء الخاص بعرض إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع السياسي فـــي الفـــصل الثاني من الباب الأول من ص ١١٧ -١٢٧. ويقدم فيه المؤلف نظرية ابن خلدون فـــي علـــم الاجتماع السياسي، وكيف استطاع ابن خلدون رؤية النظام السياسي كأحد النظم التـــي تقـــوم بدور محوري في البنية الاجتماعية ثم يعرض لتصور ابن خلدون للعلاقة بين الدولة والمجتمع

فالدولة نظام القوة والسلطة والسيادة التي تنظم العلاقات المتبادلة بين أفراد المجتمع، فـــالأفراد لابد له من وازع ثم ينتقل المؤلف إلى عرض نظرية ابن خلدون في الدولة العامـــة والملـــك، والخلافة والمراتب السلطانية، ومعالجة ابن خلدون لكيفية تأسيس الدولة، وتوسعها وتقلــصها، وانقسامها وانقراضها. ثم عرض المؤلف لنمط البداوة ونمط الحضارة ودورهمـــا فـــي نـــشأة الدول واستمرارها أو انقراضها تأسيساً على مبدأ العــصبية. وينهـــى المؤلــف اســتعراض إسهامات ابن خلدون في علم الاجتماع السياسي بعرض لنظرية العصبية الخلدونيـــة ويخلــص إلى أن نظرية ابن خلدون في الاجتماع السياسي تعتبر تمهيـــداً مباشـــراً لبحـــوث الاجتمـــاع السياسي، وهى تمثل قمة النضج العلمي إذا ما قورنـــت بكثيـــر مـــن النظريـــات الـــسياسية الاجتماعية المعاصرة.

==============================

عنوان الكتاب: تاريخ الفكر الاجتماعي

المؤلف: محمد احمد بيومي، على عبد الرازق جلبي

الناشر: دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١

حجم الكتاب: ٤٤٠ صفحة / قطع متوسط كبير

يقع الكتاب في خمسة أبواب، يعرض المؤلفان في الباب الأول الفكر الاجتماعي الفلسفي والديني والتاريخي، وفى الباب الثاني يقدمان إسهامات كل من ابن خلدون وأوجست كونت والمقارنة بينهما. وفى الباب الثالث، يقدم المؤلفان عرضاً للفكر الاجتماعي عند ماركس وسبنسر، وفى الباب الرابع يقدمان الفكر الاجتماعي لدى دوركايم وفيبر، وفى الباب الخامس يتناول المؤلفان الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع.

الجزء الذي يقدم فيه المؤلفان إسهامات ابن خلدون يقع في الباب الثاني من ص (١٠١ -١٤٦) ومن ص (١٩٧ -٢١٠)، حيث يقدم المؤلفان في البحث الأول، دراسة تحليلية لإسهامات ابـــن خلدون في تحديد موضوع علم الاجتماع ومنهجه. فيعرضان لنشأة ابن خلدون ومـــوجز عـــن حياته السياسية والعلمية، ثم يقدم المؤلفان دراسة وصفية لمقدمة ابن خلدون وعرض محتوياتها والأسباب التي أدت إلى تأليفها، ثم يعرض المؤلفان لدوافع نشأة علم العمران البشرى عند ابن خلدون، وموضوع هذا العلم الجديد. والمنهج الخلدوني في دراسة ظواهره.

ثم يعرض المؤلفان لطبيعة الظاهرة الاجتماعية عند ابن خلدون القائمة على اجتماعية الإنسان وروح الاجتماع ومبدأ التطور والتغير في الظاهرة، ثم ينتقل إلى المورفولوجيا الاجتماعية عند

ابن خلدون، وعلم الاجتماع البدوي، وعلم الاجتماع الاقتصادي، وعلم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ثم ينتهي هذا المبحث بتقسيم إسهامات ابن خلدون.

وفى المبحث الأخير من هذا الباب يقدم المؤلفان فصلاً في المقارنة بين إسهامات ابن خلدون وبين أوجست كونت الذي تعده الدوائر الثقافية الغربية مؤسس علم الاجتماع، ويصل المؤلفان إلى أن ابن خلدون على الرغم من استقراءه الناقص لظواهر الاجتماع، إلا أن إسهامه النظري والمنهجي يصب مباشرة في دراسة علم الاجتماع المعاصر، بينما المضمون المعرفي لنظريات كونت على الرغم من إسهامه بالمنهج الوصفي، لم تصمد طويلاً أمام النقد من قبل علماء الاجتماع المعاصرين. وعليه فإن ابن خلدون من حيث دعوته لإقامة هذا العلم سابق على كونت، ومن ناحية منهجيته العلمية ونظرياته المتنوعة في مختلف جوانب العمران البشرى فإنه يتفوق على ما جاء به كونت.

===========================

عنوان الكتاب: تاريخ الفكر الاجتماعي

المؤلف: أحمد السبيلي

الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢

حجم الكتاب: ٣٨٩ صفحة / قطع متوسط كبير.

الكتاب مقسم إلى أربعة أبواب، وإحدى عشرة فصلاً، يتناول المؤلف في الباب الأول تاريخ الفكر الاجتماعي في الحضارات الشرقية القديمة مصر، الهند، الصين، وفى الباب الثاني يعرض المؤلف تاريخ الفكر الاجتماعي عن فلاسفة اليونان، وفى الباب الثالث يقدم المؤلف تحليلاً للفكر الاجتماعي المسيحي، وفى الباب الرابع يتناول الفكر الاجتماعي عند فلاسفة المسلمين.

الجزء الذي يتناول الفكر الاجتماعي عند عبد الرحمن بن خلدون يقع في الفصل الحادي عشر من الباب الرابع من صفحة ٣١٨ إلى ٣٨٢. ويعرض فيه المؤلف ترجمة وافية لابن خلدون من حيث نشأته وتكوينه العلمي وأسرته والعصر الذي نشأ فيه ورحلاته وحياته العلمية وحياته العملية من خلال مناصب الفضاء والتدريس والسياسة. ثم يعرض المؤلف لمؤلفات ابن خلدون مع وصف تحليلي لمقدمة ابن خلدون، ثم يعرض لإسهاماته في نشأة علم الاجتماع، من حيث تحديد موضوعه وظواهره، والمنهج المتبع في دراسة هذه الظواهر، مع عرض لأهم الاستخلاصات النظرية التي قدمها ابن خلدون في علم الاجتماع، ثم يعرض

المؤلف، آراء ابن خلدون فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية السياسية والظــواهر الاجتماعيــة الاقتصادية، ثم يعرض المؤلف تصنيف ابن خلدون للعلوم النقلية والعلوم العقلية، ثم يقدم فلسفة ابن خلدون في التعليم والتربية.

الدراسات الفلسفية

(١) المؤلفات الكاملة "كتب، رسائل علمية"

عنوان الكتاب: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية – تحليل ونقد

المؤلف: طه حسين

المترجم: محمد عبد الله عنان

الناشر: مطبعة الاعتماد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٢٥

يعتبر هذا الكتاب، من الدراسات النقدية الأولى لإسهامات ابن خلدون وقد أثار هذا المؤلف كثيراً من الجدل ومازال، نظراً لجرأة الآراء التي قدمها طه حسين. وينقسم القراء لهذا الكتاب إلى فريقين، الأول يرى أن الكتاب هو تجريح وإنقاص من قدر ابن خلدون، وهذا الفريق ينتمى إلى التيار الاحتفالي بابن خلدون، بينما الفريق الثاني يرى أن طه حسين حاول أن يقيم إسهامات ابن خلدون بموضوعية، مع أنه قد بالغ في نظرته السلبية لشخصية ابن خلدون وطباعه وأخلاقه.

الكتاب ينقسم إلى عشرة فصول، يحاول خلالها المؤلف على فلسفة ابن خلدون الاجتماعية وذلك من خلال التحليل النقدي لمقدمته، وبالاستعانة بآراء المفكرين الغربيين عن ابن خلدون، وكذلك محاولة مقارنة إسهامات ابن خلدون بغيرة من فلاسفة عصر التنوير الذي شهد تطور الفكر الاجتماعي، وبداية تكون العلوم الاجتماعية وتبلورها. في الفصل الأول وهو أكثر الفصول إثارة لجدل قراء الكتاب، يعرض طه حسين شخصية ابن خلدون وطباعه وأخلاقه وأسلوبه في الكتابة، وذلك بأسلوب انتقادي يميل إلى الهجوم غير المبرر، فقد وردت في الفصل عبارات ابن خلدون مثل "ارتكاب الخيانة، مضحياً بالدين، لم يعرف وطناً ولا أسرة أشد إكبارا لنفسه" وغيرها ولكن في نهاية الفصل ينتبه إلى هذه النزعة فيقول "ومن السخف أن نتمسك ببوادر ضعف إنسانية ... كي تنتقض من فضل شخصية لا ريب في عظمتها" وبعد هذه العبارة ينطلق الكتاب في الفصول التسعة الباقية انطلاقاً موضوعياً، وقدم تحليلات هامة لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، فيبدأ بتحليل فهم ابن خلدون للتاريخ ومنهجه التاريخي ثم ينتقل إلى إيضاح الغرض من المقدمة والمباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون، وفهم ابن خلدون للمجتمع ثم ينتقل إلى الظواهر التي اعتبرها ابن خلدون متغيرات مستقلة في الاجتماع وهي الإقليم والبيئة الاجتماعية والدين، ثم ينتقل المؤلف إلى درامية وتحليل نظرية ابن خلدون للحياة

البدوية والحياة الحضرية، والاقتصاد والمعاش والحضارة. ونظرية العصبية محــور فلــسفة الاجتماعية، وينتهي بالفصل العاشر الذي يعرض فيه لوضع العلوم فــي العقليــة الخلدونيــة، وكيف عدها ابن خلدون ظاهرة اجتماعية، وترتيب وتصنيف العلوم عند ابن خلدون، ووســائل التربية العلمية. ويخلص المؤلف إلى أن ابن خلدون قدم فلسفة اجتماعية، كانت غاية المؤلــف هو التعريف بها، وتقدير ما استحدثه، وما لم يستحدثه ومدين فيه لغيرة، وأوضحنا – المؤلــف – أنه خليق بمعرفة العلماء الذين يعنون اليوم بمباحث لاحظ هو أهميتها وفائدتها أيما ملاحظة.

================================

عنوان الكتاب: ابن خلدون فلسفته الاجتماعية

المؤلف: غاستون بوتول

المترجم: عادل زعيتر

الناشر: دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٥٥

حجم الكتاب: ١٤٠ / قطع كبير متوسط

يعتبر كتاب بوتول من الدراسات الغربية التي ترجمت في وقت مبكر إلى حد ما، وتمتاز هذه الدراسة بعمق التحليلات، ومن ثم فقد أصبحت من المراجع الهامة التي يستعين بها المتخصصين والمهتمون بدراسة ابن خلدون، والمترجم لم يذكر العنوان الأصلي للكتاب.

الكتاب مقسم إلى عشرة فصول، في الفصل الأول يقدم المؤلف استعراض لحياة ابــن خلدون والعصر الذي نشأ فيه، وقدراته العقلية والفكرية، وفى الفصل الثــاني يقــدم المؤلــف تحليلاً وافياً لمقدمة ابن خلدون، واستخلاص من الجوانب الفلسفية منها. وفى الفــصل الثالــث يقوم المؤلف بتحليل تجربة ابن خلدون في كتابه تاريخ إفريقيا الشمالية، وينتقــد حــصر ابــن خلدون لرؤيته التاريخية على إفريقيا الشمالية. وفى الفصل الرابع يقدم المؤلف مــنهج البحــث التاريخي عند ابن خلدون، وتعريف ابن خلدون للتاريخ، والفروق البادية لصالح ابن خلــدون بالمقارنة بالمؤرخين من قبله. وفى الفصل الخامس يعرض المؤلف لعلم الاجتماع العام وعلــم الاجتماع الاقتصادي عند ابن خلدون، وفى الفصل السادس يقدم المؤلف مبحثاً في مفهوم روح الاجتماع ومفهوم روح السياسة، ثم يعرض لنظرية ابن خلدون في العصبية والدول في الفصل السابع، ثم ينتقل في الفصل الثامن لدراسة فلسفة ابن خلدون في تاريخ الحــضارة، وعوامــل نشأة الحضارة، وعوامل الازدهار الحضاري، والتدهور والانحطاط الحضاري.

وفى الفصل التاسع يقدم مبحثاً في السمات الأخلاقية لابن خلدون وأثرها فيما اتجه من علم وفى الفصل العاشر يقدم المؤلف بأسلوب مقارن موازنة بين فكر ابن خلـــدون ومفكـــري أوربا المعاصرين في الفلسفة وعلم الاجتماع، العام والاقتصادي والسياسي. ومكانة ابن خلدون بين هؤلاء المفكرين، وينتهي الكتاب إلى أن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، كانت تعبيراً صادقاً عن منهجية بحث على درجة عالية من الانضباط العلمي غير المسبوق، وأنه يعتبر بالفعل لـــه السبق في تقديم نظريات مؤثرة في الفكر الإنساني وخاصة فـــي مجـــال دراســـة الظـــواهر الاجتماعية والإنسانية.

==========================

عنوان الكتاب: فكر ابن خلدون العصبية والدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي –

المؤلف: محمد عابد الجابري

الناشر: دار الشئون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، ب.ث

حجم الكتاب: ٤٨٣ صفحة / قطع متوسط كبير

يهدف هذا الكتاب إلى إجراء عملية "تصحيح" تعود بـــالفكر الخلـــدوني إلـــى إطـــاره الأصلي، وتحتفظ له بكليته وهويته الحقيقية. وتحاول هذه الدراسة تحقيق هذا الهدف من خلال فهم أفكار ابن خلدون في ضوء العصر الذي نشأ وظهر فيه هذا الفكر، وليس في ضوء الفكـــر الحديث والمعاصر الذي نأى بالفكر الخلدوني عن مقصوده. وبالتأكيد على مفهـــوم العـــصبية والدولة، يحاول المؤلف إجراء عملية " التصحيح " ينقسم الكتاب إلى قسمين أساسيين ومقدمـــه وخاتمه. في القسم الأول يعرض المؤلف لشخصية ابن خلدون وعلمه الجديد وذلك في ثمانيـــة فصول، تتناول توصيفا لعصر التراجع والانحطاط الذي ظهر فيه ابن خلدون، وانشغال ابـــن خلدون بالعلم والسياسة، ثم ظروف كتابه المقدمة، وكيفية الانتقـــال مـــن التـــاريخ إلـــى علـــم العمران، ثم يعرض في الفصول السادس والسابع والثامن نظرية ابـــن خلـــدون الاجتماعيـــة فيعرض لعلم العمران موضوعا ومنهاجا، وطبيعة البناء الهرمي لعلـــم العمـــران الخلـــدوني، وهوية علم العمران الخلدوني. وفى القسم الثاني يقدم المؤلف تحليلا واسعا لطبيعـــة العمـــران البشرى عند ابن خلدون وعلاقته بحركة التاريخ، بالتركيز على مفهوم العصبية والدولة، وفـــى هذا القسم ثمانية فصول استعرض فيها المؤلف جغرافية العمران ونحـــل المعـــاش والفـــروق الفردية والاجتماعية ثم في الفصل الثاني قدم نظرية العصبية والصراع العصبي، وفى الفصل

الثالث قدم نظرية العصبية وعلاقتها بالملك.ثم في الفصل الرابع حلل المؤلف رؤية ابن خلدون للعلاقة بين العصبية وأصناف الملك وأنواع السياسات وفى الفصل الخامس يقدم المؤلف نظرية ابن خلدون للدولة وأطوارها، وطبيعة الدولة العصبية. وفى الفصل السادس يقدم تحليلا لأطوار الدولة من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة كما رآها ابن خلدون. وفى الفصل السابع يعرض لمذكرة ابن خلدون القائلة بأن الحضارة مفسدة للعمران. وفى نهاية القسم الثاني يقدم المؤلف أسانيد وحدة الفكر الخلدوني، وأثر العامل الاقتصادي. ثم يعرض المؤلف في النهاية لخاتمة بعدد فيها معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي يقدم فيها المؤلف تقييما لإسهامات ابن خلدون بتحليل نقدي لنظريته ومنهجه، وينتهي إلى أن فكر ابن خلدون ينطوي على مقولات عموميه هامة، وأنه يمثل وحدة فكرية شاملة، وان أهمية فكرة، ليس في كون هذا الفكر يقدم نظرية كاملة في التاريخ الإسلامي، وإنما يكمن في آراء ابن خلدون تمثل شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام وهى العامل الإيديولوجي، والعامل العصبي والعامل الاقتصادي، ويرى المؤلف أن هذه العوامل التي تقوم على أساسها آراء ابن خلدون، يجب أن تقوم على أساسها، كل محاولة لفهم وتفسير، وتنظير للتاريخ العربي، ومن هنا، نكتسب أفكار ابن خلدون ديمومة التأثير في الواقع المعاصر.

================================

عنوان الكتاب: ابن خلدون – العالم المفكر والمربى الفيلسوف.

المؤلف: أبو الفتوح محمد التونسي.

الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦١

حجم الكتاب: ٥٦ صفحه – قطع صغير.

هذا الكتاب يعتمد على أسلوب التقسيم بناء على العنوان دون تبويب أو تفضيل أو ترقيم.

والكتاب محاوله لاستخلاص الآراء التربوية التي قدمها ابن خلدون واستعراض لأهم إسهامات ابن خلدون الفكرية بصفة عامة.

فيبدأ المؤلف، بتصوير عام لعصر ابن خلدون، يتناول فيه ملامح هذا العصر من مختلف الجوانب، ثم يقدم المؤلف مبحثا في أخلاق ابن خلدون وصفاته، وعرض لأهم المؤلفات التي قدمها ابن خلدون، ثم يعرض المؤلف لمنهج ابن خلدون الجديد في دراسة

التاريخ. ومدى اختلافه على سابقيه. ثم يقدم المؤلف لنظرية ابن خلدون التـــي أظهـــرت أثـــر البيئة الطبيعية والعوامل الاجتماعية في نشأة وتكوين الأمم، ثم يقدم المؤلف استعراضـــا لأهـــم أراء المفكرين الغربيين في التراث الفكري لابن خلدون، ومكانه هذا التراث في الفكر الإنساني من خلال استعراض روبرت فلنت، وجمبلوفتش، وتارد، وتوينبي، ودي بور، ثم ينتقل المؤلف إلى جزء أخر من الكتاب يقدم فيه فلسفة ابن خلدون في التربية، ونظرية ابن خلدون في طرق التربية وأساليب التعليم الجيد، ومناهج التربية وهو المبحث الذي استطاع فيه المؤلفـــة إقامـــة الدليل، على أن نظرية ابن خلدون في التربية كانت متقدمه بشكل ملفت، وأن معظـــم منـــاهج وفلسفات التربية المعاصرة، لابد وان تدين بالفضل لنظرية ابن خلدون فـــي التربيـــة. وذلـــك بسبب الرؤية متعددة الجوانب التي نظر بها ابن خلدون لعملية التربية مراعيا كافة المـــؤثرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية والنفسية على عملية التربية والتعليم، ووضع أسس وأصول التربية التي لا تخرج كثيرا بل تتفوق في بعض الأحيـــان علـــى نظريـــات التربيـــة الحديثة.

===========================

عنوان الكتاب: مؤلفات ابن خلدون

المؤلف: عبد الرحمن بدوى.

الناشر: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢

حجم الكتاب: ٣٣٨ صفحة – قطع متوسط كبير.

يعتبر هذا الكتاب، من الكتب الهامة والضرورية للباحثين، حيث يقدم وصفا ببليوجرافيا لمؤلفات ابن خلدون والدراسات التي قدمت عنه، حتى تاريخ إصدار الكتاب.

يقدم المؤلف في البداية لوحه لحياة ابن خلدون، نشأته، عصره، أهم مناصبه، رحلاته.

ثم يستعرض المؤلف مؤلفات ابن خلدون الصغرى، ثم ينتقل إلى مقدمه ابن خلدون فيتتبع المخطوطات التي تحوى المقدمة ويقوم بوصفها وأماكن وجودها وحالتها الراهنة.

ثم يستعرض مخطوطه " كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر " وأماكن وجود مخطوطات هذا الكتاب. وبعد ذلك ينتقل المؤلف إلى استعراض أهم الترجمات التي تمت للمقدمة وكتاب العبر.

ثم عرض النشرات والمقالات النقدية، وفى نهاية الكتاب يعود المؤلف مرة أخرى لحياة ابن خلدون ويقوم آراء المعاصرين له حول نظرياته وآراءه، ثم يذكر المؤلف المدارس التي قام بالتدريس فيها ابن خلدون في مختلف البلاد العربية.

========================

عنوان الرسالة: الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، دكتوراه.

اسم الباحث: عبد الرازق أحمد المكي

مصدر الرسالة: جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، ١٩٦٨

حجم الرسالة: ٤٩٠ صفحة من القطع الكبير.

الرسالة مقسمه إلى عشرة فصول، ومقدمة وخاتمه وقائمه بالمراجع العربية والأجنبية.

والرسالة تبحث في فلسفه ابن خلدون الإسلامية المعتمدة على المنهج الاستقرائي الإسلامي المختلف عن المنهج القياسي اليوناني. في الفصل الأول يقدم حياة ابن خلدون والمؤثرات التي شكلت عقليته، فيتناول نسبه، والعصر الذي نشأ وشب فيه، وخصائص البيئة العائلية التي نشأ فيها وينتهي بعرض المراحل التي مر بها خلال مشوار حياته . في الفصل الثاني ينتقل إلى خصائص المنطق الخلدوني، فيعرض أولا لخصائص المنطق الأرسطي القديم، وأهمية القياس في المنطق الأرسطي وهيمنته على فكر القرون الوسطى، ثم يعرض لآراء المفكرين المسلمين في المنطق الأرسطي، ثم الموقف الخاص بابن خلدون من المنطق الارسط الصوري.

في الفصل الثالث يعرض الباحث لمبدأ العلية عن ابن خلدون، فيعرض أولا لمبدأ العلية عند أرسطو، ثم موقف المسلمين من العلية الأرسطية، وموقف الفلسفة الأوربية الحديثة من العلية الأرسطية، ثم يعرض لموقف ابن خلدون من العلية، وكيف طبقة في التفسير التاريخي بصفه عامة في الفصل الرابع، يقدم الباحث موقف ابن خلدون وآراءه في علم الكلام، فيعرض للحركة الفكرية الإسلامية، ومكانة علم الكلام فيها، وأهمية علم الكلام وتعريفه وموضوعه، وأهم الفرق الكلامية، ثم يقدم آراء ابن خلدون الكلامية وينتهي إلى أنه وضع نظرية في علم الكلام ترتبط جذورها بالمذهب الأشعري.

في الفصل الخامس، ينتقل إلى فلسفة التاريخ، فيعرض لتصور ابن خلدون لطبيعة التاريخ، ومنهجه، والأسس المنهجية، وفلسفه التاريخ، وتأثر فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

برحلاته وأدواره السياسية والمهنية المختلفة، ثم يعرض للدراسات النقدية الغربية حول فلسفه التاريخ عند ابن خلدون، وفى الفصل السادس يقدم الفلسفة السياسية لابن خلدون، فيعرض للفكر السياسي قبل ابن خلدون ونظريته في السياسة وطبيعة الاجتماع ومنشأ الحكم، ونظرية العصبية، ونظرية الدولة وأطوارها، والخلافة، والحروب والثورات. وفى الفصل الثامن يقدم الأخلاق عند ابن خلدون بمختلف مستوياتها الفردية، المجتمعية، الأخلاق بين البدو والحضر، الوطنية، ثم يعرض مقارنه لأفكار ابن خلدون وميكياڤيلي، ويقدم في نهاية المبحث ملاحظات حول نظرية الأخلاق الخلدونية، وفى الفصل التاسع يعرض لفلسفه التربية الخلدونية، فيقدم حاله التعليم في عصر ابن خلدون وأصول التربية الإسلامية، ومنهجها وأساليبها، وأنواعها. ثم يعرض لقواعد التربية عند ابن خلدون ثم يقدم في الفصل العاشر، الفلسفة الروحية عند ابن خلدون، ويعرض فيها لنظريات التصوف قبل ابن خلدون، ثم يقدم خلاصة رأى ابن خلدون في التصوف، بوصفه نظام أخلاق للمجتمع الإسلامي، ونظرة ابن خلدون للتصوف بوصفه ظاهرة اجتماعية إنسانية تخضع في تطورها ونموها بنفس مؤثرات المجتمع وما يعتريه من تغيرات وتقلبات.

==========================

عنوان الكتاب: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون

المؤلف: عبد الحليم عويس

الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، العدد ٥٠، قطر، ١٩٩٦

حجم الكتاب: ١٤٢ صفحة / قطع متوسط صغير

هذا الكتاب هو محاولة للتعرف على التراث الإسلامي وأعلامه من خلال قراءة ذاتية خاصة بالبيئة الإسلامية، وليس من خلال فكر الآخر وأبجديته ومناهجه. والكتاب مقسم إلى ثمانية مباحث وتقديم بقلم عمر عبيد حسنه، وتوطئه، وفهرس موضوعات. في توطئه المؤلف يقدم للآراء العربية والغربية التي حاولت تجريد ابن خلدون من ريادته، وكذلك آراء كبار الفلاسفة والمؤرخين المنصفين في فكر ابن خلدون. ثم ينتقل المؤلف إلى المبحث الأول محاولاً تأكيد أن ابن خلدون نبته حضارته ... وليس ثمرة عصره فقط، وفى المبحث الثاني، يستعرض المؤلف طرائق البحث التاريخي قبل ابن خلدون، من خلال استعراض طرائق البحث التاريخي عند ابن إسحاق والطبري وابن الكلبي، ومحمد بن عمر الواقدي، والمسعودي والطرطوشي. وفى المبحث الثالث يقدم المؤلف نماذج لأخطاء وقع فيها المؤرخون بتأثير المناهج التقليدية،

وفى المبحث الرابع يعرض المؤلف للأصول الإسلامية لنظرية ابن خلدون، وذلــك بعــرض المستخلص من نظريات ابن خلدون ثم عرضها على نصوص من القرآن الكريم أو الأحاديــث النبوية، لإثبات أن هذه النظريات ترجع إلى جذور إسلامية، وفى المبحث الخامس يعرض ابن خلدون للنظرة الخلدونية الإسلامية للعمران البشرى. وذلك بربط عناصر النظريــة الخلدونيــة بعناصر المجتمع الإسلامي، ثم يقدم المؤلف عرضاً وصفياً لمقدمة ابن خلــدون، ومكوناتهــا. وفى المبحث السادس يعرض المؤلف لمنهجية ابن خلدون محاولاً نقد عدداً من الدراسات التي هدفت إلى تجريد ابن خلدون من إيمانه، وتأكيد فلسفة المادية التاريخية. بنــزع الجمــل مــن سياقها، وذلك بالتركيز على دراسات "مهدي عامل" وسالم حميش. وفى المبحث السابع، يقــدم المؤلف ابن خلدون بوصفه رائد التفسير العلمي للتاريخ، ويذهب إلى أن ابن خلدون اســتطاع أن يقدم رؤية تنظيري لتفسير التاريخ على أساس عوامل متنوعة، ولكنه لم يستطيع أن يقدم لنا دراسة تاريخية تطبيقية. ويذهب إلى أن العصور التي تلت العصور ابن خلدون كانــت تمثــل قمة الانحطاط والجمود الفكري، الأمر الذي أدى إلى عدم تراحل البحث التاريخي وفقاً للرؤية التنظيرية الجديدة. وفى المبحث الأخير يتناول المؤلف الفكر الخلدوني في العصبية والفرديــة، وينتهي المؤلف إلى أن عبد الرحمن بن خلدون، هو ابن ثقافته الإسلامية وابن عصره تمامــاً، حيث قادته التناقضات، والمدافعات، والاضطرابات إلى التحول من الصورة إلى الحقيقة ومــن السياسة إلى الثقافة، ودراسة الأسباب وتعليل الظواهر والــسن التــي تكمــن وراء الحركــة التاريخية.

===========================

عنوان الكتاب: هل انتهت أسطورة ابن خلدون ؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب

المؤلف: محمود إسماعيل

الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،

حجم الكتاب ٣٣٥صفحة / قطع متوسط كبير

قدم المؤلف كتاباً بعنوان " نهاية أسطورة" عرض فيه باستخدام منهجاً نقدياً لفكر ابــن خلدون وقدم آراء مثلث في تلك الفترة سباحة ضد تيار الفكر الاحتفالي بابن خلدون، وقد كانت ردود الفعل على هذا الكتاب شديدة وواسعة النطاق، مما دفع المؤلف إلى تمثُل هــذه الــردود، والرد عليها في هذا المؤلف. واستخدم المؤلف تقسيماً يتفق مع مقتضى الحــال، فعمــد إلــى

التقسيم الجغرافي لردود الأفعال حول "نهاية أسطورة" فتناول موقف الأكاديميين والمفكرين في عدد من الأقطار العربية ثم داخل كل قسم فَصَل بين آراء المعارضين، وآراء المؤيدين أو المتحفظين.

في القسم الأول يعرض المؤلف في الفصل (أ) آراء المعارضين من المفكرين والأكاديميين المصرين، فيعرض لآراء حسن الساعاتي، وعاطف العراقي، وزينب الخضيري، وينهض أساس المعارضة عند هؤلاء المفكرين على "١" إن فلسفة ابن خلدون تختلف في أوجه كثيرة عن فلسفة أخوان الصفا "٢" إن منهجيته ابن خلدون القائمة على الملاحظة العيانية، لا نجد لها نظيراً في رسائل إخوان الصفا. "٣"

أن إخوان الصفا إذا كان أصحاب الأفكار التي ادعاها ابن خلدون فلماذا خفين عن الباحثين كل هذا الوقت. ثم يستعرض المؤلف آراء محمد إبراهيم الفيومي، الطاهر مكي، مديحة الصفتي، محمد بريري، ثم يعرض المؤلف للرد على هذه المعرضات الفكرية، ولكنه ينشغل بصورة أكبر بردود الشكلية والشخصية في بعض الأحيان. ثم يستعرض المؤلف طائفة من الآراء المؤيدة والمتحفظة، والواضح أن الآراء المؤيدة والمتحفظة قد استثارهم كتاب "نهاية أسطورة" من ناحيتان: الأولى الرغبة في الخروج من المناخ الاحتفالي بفكر ابن خلدون، وهى رغبة مشروعة ومطلوبة والثانية: هو التناقضات الظاهرة بين كتابه "المقدمة" وكتابه "كتاب العبر" وهى تناقضات ليست بجديدة فقد تعرض لها العديد من الباحثين، وسوف يجد القارئ في هذه البيليوجرافيا طائفة من هذه الدراسات.

وفى القسم الثاني يعرض المؤلف لموقف الأكاديميين والمفكرين في تونس من كتاب "نهاية أسطورة" والغالب على الآراء التونسية الرفض العصبي لأفكار محمود إسماعيل، وبعض الآراء – ذات الطابع النقضي أساساً – التي تقر بعض أفكار محمود إسماعيل حول القضية. ثم يعرض في القسم الثالث لموقف الأكاديميين والمفكرين في المغرب، فيستعرض أولاً الآراء المعارضة ثم الآراء المقيدة، وفى القسم الرابع يستعرض موقف المفكرين في سوريا ثم ينتقل في القسم الخامس لاستعراض موقف المفكرين في العراق، وفى اقسم السادس يستعرض موقف المفكرين في لبنان.

والكتاب بغض النظر – عن موضوعه – هو مادة سرية لدراسة سوسيولوجية تتعلق بممارسة التفكير والنظر في عالمنا العربي وهو أيضاً مادة سرية لتحليل مضمون مفردات الخطاب النقدي العربي الذي لم يستطع أن يتجاوز الشكلية والنقد الشخصي، وظلت الموضوعية خارج إطار الخطاب إلا نادراً.

عنوان البحث: ابن خلدون والتصوف الاسلامى

اسم الباحث: عبد القادر محمود

اسم الدورية: حوليات كلية الآداب،جامعة القاهرة، المجلد السادس، ١٩٦٤

حجم البحث: ٢٥ صفحة / قطع متوسط كبير من ص ٨٩ إلى ١١٤

تعتبر ظاهرة التصوف من الظواهر التي عنى بها ابن خلدون، ولم تقدم حولها دراسات كافية، وكانت معظم الدراسات حولها تتم ضمن موضوع تصنيف العلوم النقلية الذي قدمه ابن خلدون وهذا البحث هو محاولة لتركيز الضوء على آراء ابن خلدون في التصوف الإسلامي.

يبدأ البحث بتحليل لسيرة ابن خلدون الذاتية وطبيعة نشأته والأسرة التي ينتمي إليها وطبيعة العصر الذي نشأ فيه، ثم يعرض المؤلف لأهم المؤلفات التي قام بتأليفها ابن خلدون، والفروع العلمية التي أهتم ابن خلدون بدراستها والبحث فيها خلال مسيرة حياته العلمية. ثم قدم المؤلف دلائل اهتمام ابن خلدون بدراسة التصوف، ونظرية ابن خلدون التي تتناول التصوف كظاهرة عمرانية، وعمق ابن خلدون في فهم الطبيعة الداخلية لجماعات الصوفية وعرضه لعملية التفاعل الاجتماعي القائمة بين أفراد جماعة المتصوفين، ودرجات ومراتب الصوفية ثم ينتقل الباحث إلى عرض تصنيف ابن خلدون لمنهج الطرق الصوفية، وتقسيمه لهذا المنهج إلى منهج سلفي قائم على الامتداء والتقليد، ومحاولة ربط المجاهدات الصوفية بالمعتقدات الإسلامية الراسخة والاعتدال في بيان العلاقة بين الشرع والتصوف، والمنهج الثاني هو المنهج البدعي. الذي يطرق العنان للشطحات العقلية للمتصوف لبناء طريقة مخالفة للأمتداء والتقليد، ويعتبر ابن خلدون أن صوفية الغزالي تعتبر نموذج للمنهج السلفي بينما تعتبر صوفية الحلاج وابن عربي نموذجاً للمنهج البدعي.

وينهى الباحث، تحليله لأراء ابن خلدون في التصوف الإسلامي، إلى استنتاج هو أن ابن خلدون كان يرى أن التصوف الصحيح هو مشاركة إيجابية في الحياة الإسلامية.

========================

عنوان الكتاب: حول كتاب جورج لابيكا عن ابن خلدون – انقطـــاع مثلـــث بـــين القـــارئ والمقروء -

اسم الباحث: محمد فرحات

المصدر: مجلة الفكر العربي، العدد ١٥، السنة الثانية، (نوفمبر ١٩٨٠)

حجم البحث: ٦ صفحات قطع متوسط من ص ص ٢٢٧ – ٢٣٣

يذهب الباحث إلى أن وفرة التأليف العربي عن ابن خلدون، ناجم عن اعتبار الأوربيين تاريخ ابن خلدون وبخاصة مقدمته بمثابة سبيل إلى معرفة أكثر تفصيلاً بالمغرب العربي، معرفة تساعد على توطيد المصالح الأوربية على طول الشاطئ المتوسطي الجنوبي. ومن هذا المنطلق يقدم مراجعته لكتاب لابيكا "السياسة والدين عند ابن خلدون "، يناقش الباحث في البداية الثنائية التي قام عليها هذا الكتاب وهى ثنائية العلمي والنقلي أو التاريخية والفوقائية، وينتقل إلى محور اهتمام لابيكا بفكر ابن خلدون ويرى الباحث أن المحور المنهجي هو ما عنى به لابيكا في تحليل أفكار ابن خلدون السياسية وعلاقة الدين بالظواهر السياسية. فقد اختار الكشف عن البنية المنهجية في مقدمة ابن خلدون، وصور تطبيق هذه المنهجية في كتاب العبر. ثم يستعرض الأفكار الرئيسية التي ضمها الكتاب حول العمران البشرى وعلائق الدين بالعصبية والبداوة والحضارة. ويستنتج لابيكا أن ابن خلدون مال إلى تفضيل العصبية على الدين في العمران، وان الفعالية الايدولوجية للدين هي بالتالي نتيجة أكثر منها سبباً. وينتقد الباحث هذه الاستنتاجات لكونها تنطلق من مفهوم مطلق للدين كما هو وارد في أدبيات الفكر السياسي الأوربي وكونها تقابل بين هذا المفهوم وتعبير الدين (الملة) عند ابن خلدون وهما بالطبع مختلفان. ثم ينتقد الباحث محاولة المؤلف لنقل مفهوم العصبية إلى مفهوم الدعوة، وأراءه حول أن الدعوة الإسلامية قد أدت إلى تحويل وتفكك المدينة الثيوقراطية وانتصار الحكم الوراثي وانتشار الفتن وعودة إلى ملامح البداوة مرة أخرى وكأن مرحلة التحضر والرقى التي شهدها المجتمع الإسلامي قد كتبت على الماء، وعاد هذا المجتمع دون أن ينطبع فيه أي اثر للحضارة إلى مرحلة البداوة. وينتهي الباحث إلى أن لابيكا رغم أنه يبقى أمينا ما استطاع في استقراءه إلى أنه قدم تحليلاً مرتبكاً مرده اختلاف الأدوات المعرفية والمنهج بين القارئ والمقروء، وأن الفارق بيننا "الغرب" وبين ابن خلدون هو الانقطاع المكاني والزماني، بينما الفارق بين لابيكا "الغرب" وبين ابن خلدون هو الانقطاع المثلث المكاني والزماني والحضاري.

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: ابن خلدون في الفكر العربي الحديث

اسم الباحث: فهمي جدعان

حجم البحث: ١٤ صفحة / قطع متوسط كبيرة، ص ص ٤٤٣ -٤٥٧

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر " التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

يحاول الباحث في هذه الدراسة، التنبيه إلى الآثار الفعلية البارزة في أعمال المفكرين العرب المحدثين وإلى المواقف النقدية لهؤلاء المفكرين تجاه فكر ابن خلدون، ويذهب إلى أن إشكالية ابن خلدون الحضارية – وهى الإشكالية التي تدور على قيام الدولة وأفولها – قد مثلت الهاجس الرئيسي عند المفكرين العرب المحدثين. ويفترض الباحث أن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون لامع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرين. كما يزعم أن رواد النهضة العربية أمثال رفاعة الطهطاوي ومالك بن نبي، لم يتأثروا تأثيراً ملموساً بأفكار ابن خلدون فحسب وإنما نشهد لديهم أيضاً نقداً صريحاً لها، أو انحرافاً بيناً عنها، أو استقلالا فريداً بإزائها. ثم يعرض الباحث لأفكار الرواد من المفكرين العرب المحدثين، محاولاً تلمس العلائق التي تربطها بالفكر الخلدوني، فتتناول أفكار رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي وأحمد بن أبى الضياف. ثم ينتقل إلى تحليل أفكار جيل المخضرمين، وهو الجيل الذي يقع نشاطه الفكري في الحلقة الزمنية التي تصل القرن ١٩ بمطالع القرن العشرين، فيتناول فكر عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وعلى يوسف. ثم يفرد بحثاً خاصاً للمفكر الاجتماعي السوري رفيق العظم والمفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يعتبرهما الباحث مفكرين خلدونيين من الطراز الأول. وينتهي الباحث إلى أن قراءة الفكر العربي الحديث، فيما يتعلق بإشكالية الحضارة والتغير وإلى أن الاهتمام بابن خلدون في العصر الحديث لا يقف عند حدود قراءة "المقدمة" وإنما يتخطى ذلك إلى إحياء الإشكالية الرئيسية منها وهى إشكالية مصير الأمم ومستقبل التمدن. وأن هؤلاء المفكرين كانوا على وعى تام بخطورة النظرة التاريخية التي آمن بها ابن خلدون، إلا أنهم لم يسلموا له بما ذهب إليه من القول بحتمية انقراض كل أنماط العمران وأن ابن خلدون يظل المعلم النظري الأول لمفكري النهضة العربية، في بحثهم عن أسرار تقهقر مدينة العرب والإسلام، وفى بحثهم عن الأسباب المفضية إلى الانتقال من حالة التدني والتدلي إلى حالة التمدن أو التقدم. أما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل بدون

شك في واقع الانحطاط نفسه وفى التحديات الصميمة التي أثارها غزو المدنية الأوربية لعالم العرب الحديث.

=======================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر.

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون

اسم الباحث: معن زيادة

حجم البحث: ١٢٠ صفحه / قطع متوسط كبير، ص ص ٣٢٣ – ٤٤٣ .

هذا البحث قدم لندوة " ابن خلدون والفكر العربي المعاصر " التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

هذا البحث، في المنطلقات الجديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون، عبارة عن ثمانية فصول ومقدمة، في الفصل الأول، يتناول الباحث الأسباب التي حرث بابن خلدون لكتابة المقدمة والتاريخ، وفيه يعالج الباحث الدورات التاريخية الخلدونية، وفى الفصل الثاني يقدم المؤلف بحثا في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، ومفهوم الحضارة، وتعريفه لها. وفى الفصل الثالث يتعرض للمصطلحات الطبيعية التي قدمها ابن خلدون التي اعتبرها " أصول العلل " وفى الفصل الرابع يدرس الباحث الحلول التوسطية التي قدمت في الفكر الإسلامي في القرنين السابع والثامن الهجريين وذلك لحل أزمة الفلسفة مع الإيمان في ظل الصراع بين العقيدة والثقافة الكلاسيكية وتناقضها مع التقليد الإسلامي وتناقض الأخير مع التجربة الصوفية، وفى الفصل الخامس نجد بحثا في الدوافع العاطفية والنفسية من خلال تأثيرها في بناء المجتمعات البشرية عند ابن خلدون، وكيف فسر ابن خلدون مرحلة نشأة المجتمعات بوجود دافعي " التمتع " والتملك " وكيف فسر ابن خلدون الانتقال من المجتمع البدوي إلى المجتمع المدني، وكيف أن المجتمع الأخير، يبدأ في التضعضع والانهيار. وفى الفصل السادس يقدم الباحث تحليلا لقضية " الجهاد " التي تجعلها العقيدة الإسلامية فرضا من الفروض، وكيف ذهب ابن خلدون إلى أن دافع الغلبة والاستيلاء والجهاد مصدرها واحد، وهو الرغبة الإنسانية النفسية العاطفية، ولكنه لم يتعد ذلك إلى مهاجمة الجهاد باعتباره مظهرا سلبيا من مظاهر التجربة الدينية.

وفى الفصل السابع، ومن منطلق جديد يحاول الباحث دراسة نهج ابـن خلـدون فـي تجاوز الصعوبة الناشئة عن منظومتة والتي تعتبر " الانحلال " حتمية لا معدى عنها ولا مفر منها.

وفى الفصل الثامن، يتجاوز الباحث أوضاع الدولة العباسية، ويركـز علـى معالجـة الأزمة التي سادت الحياة الاجتماعية والسياسية في شمالي أفريقيا في عصر ابـن خلـدون.، وهل انطلقت أهداف نظرية ابن خلدون لتقترح إصلاحا معينا لازمة النظام في شمالي أفريقيا، وينتهي إلى أن النظرية، رغم أهميتها في الفكر الاجتماعي، إلا أنها تطبيقيا لم تقـدم مقتـرح إصلاح لان التطور التاريخي الذي ترسمه كان أحادى الاتجاه، مسألة الانحلال.

==============================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي من القرن ١٩ إلى اليوم

اسم الباحث: احمد عبد السلام

حجم البحث: ١٦ صفحه / قطع متوسط كبير، ص ص ٣٠٧ - ٣٢٣

هذا البحث قدم لندوة " ابن خلدون والفكر العربي المعاصر " التـي أقامتهـا المنظمـة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس ابريل ١٩٨٠.

ينطلق هذا البحث من عرض لنمازج من الدراسات الخلدونية المبكرة، مثل دراسـات عبد العزيز الدوري ودراسات ساطع الحصري، وبعض رجال الإصلاح في المشرق العربـي والمغرب العربي. في محاول للوقوف على معالم التيار الخلدوني في العالم الإسلامي، وأثـره في عصرنا. ويبدأ الباحث بأهم المؤثرات الخلدونية في الفكر العربي الحديث، وهو موقف ابن خلدون من التاريخ، الذي صار بعد مقدمة ابن خلدون مجالاً لاستخلاص سنن الكون وقـوانين الحياة الاجتماعية. ثم ينتقل إلى قضية استقلال النظرية السياسية عن الدين، ويـذهب إلـى أن المفكرين العرب والمسلمين في القرن ١٩ قد وجدوا في "مقدمة" ابن خلدون نظريـة سياسـية مكتملة ومنتظمة وقوية البيئة، ثم يعرض لمفهوم العمران، ويذهب إلى أن المصطلح قد شـاع استخدامه من قبل المفكرين ورجال الإصلاح، وربطوه بالمفهوم الغربي للتقدم. ثـم يعـرض لمفهوم "الوازع" ومع أنهم اتفقوا على أهمية الوازع – الحاكم عند ابن خلدون فقـد تجـاوزوا المفهوم الخلدوني إلى اعتبار أن الوازع الأهم هو القانون أو الشريعة. ثم ينتقل الباحـث إلـى

مفهوم العصبية، والشورى، وأهل الحل والعقد. والصلة بين السياسة والاقتصاد، وقد أثرت أفكار ابن خلدون في دور الدولة في الاقتصاد، وعوامل فساد السلطة وفساد الاقتصاد، ويرى الباحث أن أفكار ابن خلدون حول فرض الضرائب الجائرة، وفساد السلطان والاحتكار، من أهم الأفكار التي أثرت في الفكر العربي الحديث، على أساس مطابقة هذه الأفكار من وجوه كثيرة للواقع الذي يعيشه الفكر العربي الحديث.

ويحذر الباحث في النهاية من خطأ اعتبار النظرية الخلدونية فصل الخطاب فيما يعن لنا من مشكلات، ويوصى بضرورة استخلاص المفيد من نظرية ابن خلدون، وأن يكون المستخلص على وعى بأن هذه النظرية شأن كل النظريات، متأثرة بعامل المكان والزمان، فيكون من الخطأ الإعجاب بعبقرية ابن خلدون واعتباره الحجة الكافية.

==========================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: ابن خلدون والعلوم العقلية

اسم الباحث: محمد سويس

حجم البحث: ٢٤ صفحة / قطع متوسط كبير، ص ص ١٥٥ -١٧٩

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصر" التي أقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

يبدأ الباحث بعرض لنشأة ابن خلدون وتكوينه العلمي وأثره القوى في مذهبه الفلسفي العام وفى نظرته إلى المعرفة والى العقل والى تصنيف العلوم بصفة خاصة. ثم يعرض لمقارنة العقل وحدوده عند ابن خلدون، فالحس غير كاف للمعرفة، وإنما العقل هو الوسيلة القوية الناجحة مع الحس للحصول على المعرفة. ثم ينتقل الباحث إلى تصنيف العلوم العقلية عند ابن خلدون فيعرض للتصنيف بالترتيب الوارد في المقدمة، ثم يقارن بينه وبين تصنيف ابن سينا والفارابي، ثم يعرض لتعريف ابن خلدون لمختلف العلوم العقلية، ثم ينتقل إلى عرض بعض من آراء ابن خلدون التربوية، ثم ينتقل إلى تحليل نقدي لتعريفات العلوم العقلية وأسلوب تصنيفها وأهمها أنه قد أبقى المصطلحات التي استعملها في علم الحيل، وعلم الهيئة والكيمياء مستغلقة ضمن لا تدرى ما "الهنرام والميخال وما حركة الإقبال والإدبار، وما الرجوع والاستقامة وما هي الأفلاك الحاصلة وما التصعيد والتكليس والامهاء والقهر – الخ" والسبب

أن ابن خلدون بحكم تكوينه العلمي لم يكن له في الفلك والكيمياء ما يؤهلـه لعـرض مـسائلها بالدقة العلمية الوافية. وينتهي الباحث إلى أنه رغم هذه المآخذ فإن لهذا العرض للعلـوم مزيـة الجمع والتأليف، فقد ضم هذا المصنف – المقدمة – بين دفتيه خلاصة ميسرة لعلـوم العـصر كافة تمكننا من تقييم ما بلغته العلوم في القرن الثامن الهجري. ويلفت الباحث الانتباه إلـى أن المقدمة يمكن أن يستخرج منها معجم مخصص لاصطلاحات القرن الثامن في الاختـصاصات كافة وفى الإمكان في عصرنا، أن نعمل على إحياء البعض منها أو النـسج علـى منوالهـا لوضع ما نحتاج إليه من مصطلحات ثم يقدم الباحث، نموذج مصغر لهذا المقترح، وهو تجريد لمصطلحات المقدمة من الفصل ١٤ إلى الفصل ٢٣ من الباب السادس.

=====================================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: الأسس الاختيارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون

اسم الباحث: عبد السلام المسدي

حجم البحث: ٤٨ صفحة / قطع متوسط كبير، ص ص ١٠٧ -١٥٥

هذا البحث قدم لندوة "ابن خلدون والفكر العربي المعاصـر" التـي أقامتهـا المنظمـة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس في ابريل ١٩٨٠.

ينطلق هذا البحث من قناعة بأن البحث الابيستمولوجي قد كان لـدى العـرب عريقـاً متأصلاً بما يوشك أن يتبلور معه هذا الفن الكلى مضموناً واصطلاحاً، ويدلل على ذلك يتتبع مسار علوم الفقه والنحو والكلام. عند العرب، فعندهم ما أن تتحدد أركان العلـم المـضمونية وتتضح رؤاه المنهجية حتى يفرز علماً آخر يحمل اسمه بعد استباقه بلفظ "الأصـول" فيكـون العلم الوليد بمثابة المعادلة من الدرجة الثانية تعقب المعادلة من الدرجة الأولـى. وعلـى هـذا النسق نشأت أصوليات تراكمت كماً ونوعاً حتى تفاعلت عضوياً تفاعلاً. هيأ المنـاخ الفكـري الذي يتمثل به المعطى الأصولي في أبعد خصائصه وأعمق تكاثفه. ثم يعرض الباحـث لقيمـة مقدمة ابن خلدون انطلاقاً هذه النظرة، فيرى أنها قد جسمت فعلاً الأصولية الكلية فـي تـاريخ الحضارة العربية إذ كانت جامعة لشتات الأصوليات الفرعية ومستوعبه لمقولات الفكر النقدي مع غزارة تأليفه هي وليدة القدرة على التجريد والطاقة في الاستقطاب المعرفي الشامل وفـى

تحليله لنظرية الخلدونية يذهب إلى مقدمته كانت إفرازا نوعياً من حيث تعتزم ضبط المنظومة الأصولية لتاريخ الفكر العربي الإسلامي. وأن معرفيته كانت توليدية فهو يستكنه أصول الإدراك اليقيني عموماً، يبتكر علماً جديداً فيضع أسسه لا بالاتفاق أو التضمين وإنما بالوعي الصريح المحكم. ثم ينتقل إلى طريقه بناء ابن خلدون لنظريته، فينتهي إلى ابن خلدون قد استخدم الأسلوب العلمي بشرطية المشاهدة والتجربة كأساسيين للوصول إلى الاستنتاج المبني على الاستقراء والاستدلال وصولاً إلى التعميمات والقوانين. وهذا استطاع أن يصوغ نظرياته. ويقدم الباحث صوراً متعددة من الحس الاختياري عند ابن خلدون الذي استوفى نموذجه في المطارحة اللغوية فقد كانت نظرية ابن خلدون في اللغة مجمع الرؤى الاختيارية التي تتحدى الفكر المعاصر بصراحة مقولاته وعنف موضوعيتها.

======================

عنوان الكتاب: الفكر العربي والعالم الغربي

المؤلف: يو جين أ. مايرز

المترجم: كاظم سعد الدين

الناشر: دار الشئون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، ١٩٨٦

حجم الكتاب: ١٥٤ صفحة / قطع متوسط كبير

العنوان الأصلي:Arabic Thought and the western world

ينقسم هذا الكتاب إلى ثمانية فصول ومقدمة، يتناول في الفصل الأول العلماء الأوائل في الفكر العربي وفى الفصل الثاني يقدم المؤلف تحليلاً للعلوم في القرن الحادي عشر وفى الفصل الثالث يقدم تحليلاً للعلوم الإسلامية في القرن الثاني عشر، وفى الفصل الرابع، يقدم المؤلف تحليلاً لإسهامات المفكر العربي ابن عربي، ثم ينتقل في الفصل الخامس، لتحليل إسهامات ابن خلدون. وفى الفصل السادس يقدم المؤلف أهم الترجمات إلى العربية من ٦٥٠م إلى ١٠٠٠م، ثم يستعرض في الفصل السابع أثر الترجمات في الغرب، وفى الفصل الثامن يستعرض نتائج الترجمات وأثرها في نهوض الحضارة الغربية. الجزء الخاص بالدراسة لفكر ابن خلدون يقع في فصل مستقل من ص ٦٤ إلى ٧٩. في بداية هذا الفصل يتناول المؤلف نشأة ابن خلدون وحياته السياسية والعلمية، ورحلاته، ثم ينتقل إلى وصف مقدمة ابن خلدون، وكتاب العبر، ثم يقدم المؤلف تحليلاً للقضايا الاجتماعية الأساسية في نظرية ابن خلدون الاجتماعية، فيعرض لضرورة الاجتماع البشرى للإنسان، ثم مفهوم العصبية، أو التضامن

الاجتماعي عند ابن خلدون، ومبادئ علم الاجتماع الخلدوني ثم ينتقل المؤلف، إلى قضية نشأة الأنظمة الاجتماعية وتدهورها، وفيه يعرض المؤلف لقانون الأطوار الخمسة الخاص بنشأة الدولة وانهيارها، ثم يتناول المؤلف القضايا الاقتصادية التي اهتم بها ابن خلدون، وينتهي إلى أن ابن خلدون يعتبر أول مفكر تناول علم الاقتصاد كفرع من فروع المعرفة خارج نطاق الأخلاق والفلسفة، ويعتبر أول من نادى بالحرية الاقتصادية وحماية الملكية الخاصة، مع ضمان الملكيات العامة، واستطاعة ابن خلدون في تحرير العلاقة التفاعلية بين السياسة والاقتصاد. ودور الدولة في النشاط الاقتصادي. كما يستعرض المؤلف أفكار ابن خلدون حول قوة العمل، في الزراعة والصنائع والتجارة، ودورها في ازدهار اقتصاد البلدان. وفى نهاية الفصل، يشير المؤلف إلى أن العديد من الدراسات حول ابن خلدون قد عقدت مقارنات كثيرة بينه وبين مفكري عصر النهضة، وكذلك مفكري عصر الأنوار، ويرى المؤلف أن الفارق أن هذا المفكر الكبير قد ظهر نجماً متألقاً في سماء مظلمة، بينما الآخرين قد ظهروا في عصور مضيئة بطبيعتها، وهذا الفارق، في صالح عبقرية ابن خلدون.

=====================

عنوان الكتاب: مفاهيم وقضايا إشكالية

المؤلف: محمود أمين العالم

الناشر: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩

حجم الكتاب: ٣٦٢ صفحة / قطع متوسط كبير

هذا الكتاب هو محاولة للإجابة على العديد من الأسئلة الإشكالية المعلقة في حياتنا الثقافية والتي ما تزال تدور حولها اعنف المعركة الفكرية، مثل ماهية الأزمة – ثقافية أم أزمة حكم – ماهية العلاقة بين المثقفين والسلطة، ما حقيقة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، ما علاقة الأدب بالثورة الاجتماعية وهل للنقد الأدبي جذور فلسفية.

والكتاب يتفرغ إلى ١٥ مبحث، للإجابة على هذه الأسئلة الإشكالية، وقد ركز المؤلف على شخصيات نموذجية تعبر عن الجدل الدائر حول هذه الإشكاليات، بداية من الجدل حول مقدمة ابن خلدون، ومنهجية طه حسين، ونقدية محمد عابد الجابري، وثورية مهدي عامل وفلسفة عبد الرحمن بدوى.

المبحث الخاص بمقدمة ابن خلدون من (ص ص ٩٧ -١١٤)، والسؤال الاشكالي الذي يهدف البحث الإجابة عليه، هل ابن خلدون مادياً جدلياً ؟ ويحاول المؤلف الإجابة عليه في

البحث عن الأسس الابستمولوجية (المعرفية) لفكر ابن خلدون. ويبدأ المؤلف المحاولة بالكشف عن مفهوم الضرورة عند ابن خلدون أو ما يسميه ابن خلدون بالطبيعي أو الطبيعة. ويستخلص المؤلف أن ابن خلدون في المقدمة فهم وطبق هذا المفهوم، فقد ذهب إلى وحدة قانون التكوين الطبيعي والاجتماعي، وأن التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء في الطبيعة أم المجتمع، وأن السيطرة على هذا التفاوت يتم بغلبة عنصر وسيادته تحقيقاً للمتكون الطبيعي العنصري أو للمتكون الإنساني الاجتماعي. ثم ينتقل المؤلف، إلى بحث ابن خلدون عن حقيقة الأشياء ويرى أنه نظر إلى الحقيقة ليس في طبيعة الشيء الثابتة، وإنما إضافته ونسبته إلى طبائع أخرى، فالملك حقيقة سياسية اجتماعية، لها قوانينها الخاصة، ولكنها ليست في ذاتها وإنما في إضافتها. وعلى الجانب الاقتصادي فالعمل أساس القيمة، وعليه فإن المؤلف يرى أن النسبة والإضافة والفاعلية والعمل هما أساس تحديد حقيقة الأشياء عند ابن خلدون. ثم ينتقل المؤلف إلى مفهومي العصبية والتراكم عند ابن خلدون، فيرى أن الأول هو قانون الانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية، والثاني هو قانون الانتقال من البيئة البدوية إلى البيئة الحضرية. ثم ينتقل المؤلف إلى مفهوم السببية، ويرى أن ابن خلدون يراها أرضية (طبيعة) تعبر عن قوة ذاتية فعالة في تكوين الشيء نفسه، ثم ينتقل إلى العلاقة بين العقلاني والروحي عند ابن خلدون، ويذهب إلى أن ابن خلدون لم يتخل عن منهجه العقلاني. وينتهي أن ابن خلدون وليد حضارة وعصر، ولكنه مثل قطيعة معرفية مع الماضي، برغم تأثره بذلك، وهذه هي الأصالة والتجدد معاً.

======================

عنوان الكتاب: في المجال الفكري الراهن – حول بعض قضايا التراث العربي – منهجاً وتطبيقاً

المؤلف: طيب تيزيني

الناشر: دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٨٩

حجم الكتاب: ٢٠٠صفحة / قطع متوسط صغير

هذا الكتاب، يحاول الولوج إلى القضية الهامة التي تشكل قاسماً مشتركاً بين كل التيارات الفكرية على الساحة العربية، وهى قضية التراث العربي. ويربط المؤلف في هذا الكتاب السعي وراء التراث العربي بالدراسة، بالوضع العربي الراهن (١٩٨٩) الذي يمثل بالنسبة للعرب مرحلة من القلق والاضطراب، والاستياء والقنوط، ويستخدم المؤلف المنهج

الجدلي المادي التاريخي، ويطمح المؤلف في خلال هذا العمل إلى تعميــق الــوعي العلمــي، الجدلي المادي التاريخي، بقضية التراث عموماً والعربي بصورة مخصصة. ويثيــر الكتــاب أيضاً إشكالية على درجة من الخطورة والأهمية، وهى أن الاهتمام بقضية التراث العربي ذات اتصال داخلي وبشكل عميق بالمواقف والاتجاهات السياسية والإيديولوجيــة لأولئــك الــذين يجعلون منها موضوع بحث نظري معرفي أو قومي أو ديني أو اقتصادي أو اجتماعي...الخ.

ينقسم الكتاب إلى ١٢ مبحث يتناول فيها أهم إســهامات المفكــرين العــرب وبعــض المستشرقين والذين اهتموا بالتراث العربي، خصوصاً حسين مروه والجابري، وابن خلــدون، وكينوفان وريتان.

الجزء الخاص عن ابن خلدون يقع في المبحث الحادي عشر من ص ١٧٧ إلى ١٨٥ يحاول فيه المؤلف ضمن الإطار التاريخي أن يتقص الدور الذي مارسه ابن خلدون في دفــع البحث العلمي الاجتماعي والتأريخي إلى الأمام، وذلك باستعراض موجز لحياة ابــن خلــدون الفكرية. وتحليل للعصر الذي ظهر فيه الذي يمثل عصر يحمل تناقض مرحلتين فهذا العــصر يودع نظام الإنتاج البضائعي والحركة التجارية الشاملة ويــستقبل نظــام للإقطــاع البــدائي العسكري. ومن هذا التناقض استطاع ابن خلدون أن ينفذ إلــى غــور الحركــة الاجتماعيــة والتاريخية ككل. ويذهب المؤلف إلى أن خلدون قد نجح في الكشف عــن الــدوافع الأساســية المحركة للتطور الاجتماعي التاريخي. وهو بذلك استطاع أن يفارق المادية الميكانيكية السائدة في العصر اليوناني الرقيقي، وأن يفارق المثالية الغيبية التي ترى في المجتمع والعالم عمومــاً نتاجا لخلق الطهي، كما ذهب أفلاطون والغزالي والقديس توما الاكــويني. وذلــك باكتــشافه الحتمية التاريخية، ويرى أن آراء ابن خلدون لم تتلاشى، ووجدت في القــرن التاســع عــشر دعاية وتطويرا وتعميقا ذا آفاق ضخمة على يد المفكــرين الثــوريين، مفكــري الاشــتراكية العلمية.

==================

عنوان الكتاب: أعلام الفلسفة العربية – دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة -.

المؤلف: كمال اليازجي، انظون غطاس كرم

الناشر: مكتبة لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠

الحجم: ٩٨٣ صفحة / قطع متوسط كبير

يعتبر هذا المرجع من الدراسات الطولية في الفلسفة العربية، بالتركيز على أعلامها، وفقاً للتسلسل الزمني لظهور هؤلاء الأعلام.

والكتاب مقسم إلى ثلاثة أبواب رئيسية، يتناول المؤلفان في الباب الأول بزور الفكر العربي في الجاهلية، وصدر الإسلام، وفى الباب الثاني يقدم المؤلفان للحركة الفلسفية في المغرب العربي والأندلسي، بداية من ابن ماجه وحتى ابن خلدون.

الجزء الذي يتناول فلسفة ابن خلدون يقع في الفصل الرابع من الباب الثالث من ص ٨٠٦ -٨٧٩ يقدم فيه المؤلفان دراسة تفصيلية لحياة ابن خلدون، ونشأته العلمية، وأهم سماته العقلية وأثر العصر الذي نشأ فيه على بنيته الفكرية، وتأثير رحلاته، والمناصب والأعمال المختلفة التي قام بها على ثرائه الفكري الواقعي الواسع. ثم ينتقل المؤلفان إلى عرض منهج ابن خلدون في التفكير والقائم على العقل والمعرفة، ثم قاما بعرض ثنائية التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون وكيف أدت هذه الثنائية إلى تجديد علم التاريخ من ناحية وإلى تأسيس علم جديد لدراسة العمران البشرى من ناحية أخرى. وقدم المؤلفان عرضا تحليلياً لقواعد التاريخ الصحيحة التي وضعها ابن خلدون ثم تحليل فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، وكيفية تحديده للظواهر الاجتماعية، وتعريفه لمبدأ السببية الاجتماعية، ثم قدم المؤلفان أهم نظريات ابن خلدون في دراسة ظواهر الاجتماع، وتطور المجتمعات، ونشأة الدولة وقيامها على مبدأ العصبية، ونظرية ابن خلدون في البداوة والحضارة والعصبية والملك، ثم ينتهي المؤلفان بعرض إسهامات ابن خلدون في تصنيف العلوم إلى علوم نقلية وعلوم عقلية، ثم عرض المؤلفات أهم إسهامات ابن خلدون في الفكر التربوي، من خلال عرض فكر ابن خلدون في أسلوب تحصيل العلوم ومناهج وسياسات التعليم. وفى الجزء الأخير من هذا الفصل يعرض المؤلفات نصوصاً مختارة من أعمال ابن خلدون تؤكد الدراسات التحليلية التي قدموها في هذا الجزء.

======================

عنوان الكتاب: التراث والحداثة – دراسات ومناقشات –

المؤلف: محمد عابد الجابري

الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩١

حجم الكتاب: ٣٦٧ صفحة/ قطع متوسط كبير

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام رئيسية، تحاول الإجابة على إشكالية الفكر العربي المعاصر وهى إشكالية التراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة. والمؤلف يتناول الإشكالية من زاوية المنهج والرؤى النظرية في الدراسات التراثية.

في القسم الأول المنقسم إلى خمسة فصول يتناول في الفصل الأول ماهية التراث، وما هي المناهج الملائمة لدراسته، وفى الفصل الثاني يقدم رؤية جديدة في البحث الذاتي باستخدام المفاهيم المعاصرة وفى الفصل الرابع يقدم قراءة عصرية للتراث منهجاً وتطبيقاً، ثم يستعرض المؤلف إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفصل الخامس، وفى القسم الثاني، يقدم المؤلف بعض الدراسات التطبيقية التي تدعم توجهه المنهجي والنظري، حيث يعرض في الفصل السادس إلى خصوصية العلاقة بين الله والفكر في الثقافة العربية، ثم ينتقل إلى فكر الغزالي، محللاً مكوناته وتناقضاته وفى الفصل الثامن يتناول بالتحليل مدرسة قرطبة الفكرية ثم في الفصل التاسع يقدم المؤلف النزعة البرهانية في المغرب والأندلس وفى الفصل الأخير من هذا القسم يقدم تحليلاً لنظرية ابن خلدون في الدولة العربية، وفى القسم الثالث يقدم مناقشات مختلفة من التي قدمها عدداً من المفكرين لمقولات محمد عابد الجابري. والرد على هذه المناقشات.

الجزء الخاص بنظرية ابن خلدون في الدولة العربية يقع في الفصل العاشر من القسم الثاني من الصفحة (٢١٧ -٢٤٠). يستهل المؤلف الدراسة، بعرض أهم إسهامات ابن خلدون بصفة عامة، من خلال تحليل الموضوعات الرئيسية لمقدمة ابن خلدون، ثم يحدد موقع النظرية الخلدونية على ميزان النقد الحديث، ويرى أنها نظرية اتسمت بالعمومية على مستوى العمران العربي الإسلامية، فأصبحت خصوصيته على مستوى العمران البشرى. ثم يعرض المؤلف للتساؤل لماذا اقتضى ابن خلدون أثر المسعودي في أن يكون مجرد مؤرخ لا يتطلع إلى ما ينبغي أن يكون خصوصاً وأنه عاش مرحلة تراجع الحضارة العربية الإسلامية ؟ ثم يقدم المؤلف تحليلاً لنظرية ابن خلدون في الدولة. فيعرض لأهمية الدولة عند ابن خلدون وتعريفه لها والروابط التي تربط نظرة الدولة بالعصبية، وأطوار الدولة التي تمر بها، سواء

كانت شخصية تقوم على تعاقب ملوك من عصبية واحدة، أو دولة كلية متنوعة العصبيات. ثـم يقدم المؤلف تحليلاً لمضمون الخطاب السياسي الخلدوني مؤكداً الحضور المكتـشف لمفـاهيم "العنف" في مقابل "الخطاب السياسي المدني" ثم يعرض المؤلف لتصور ابن خلدون للـسياسة وأنواعها، وأنواع الحكم ومستنداته الشرعية والعقلية والمدنية. ويعرض للأسباب التي جعلـت ابن خلدون يعرض عن الخوض في المفاهيم السياسية المدنية لليونانية وينتهي المؤلف إلـى أن ابن خلدون شأنه شأن الفارابي، ومن بعده الفكر العربي المعاصر، قد امتنعا عن الانفتاح علـى مفاهيم السياسة المدنية اليونانية، فظلت الأعمال التاريخية تصف الحدث ولا تعرض البدائل.

====================

عنوان الكتاب: فلاسفة أيقظوا العالم

المؤلف: مصطفى النشار

الناشر: دار قباء، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨

حجم الكتاب: ٤٠٦ صفحة / قطع متوسط كبير

يقدم المؤلف في هذا الكتاب، إسهامات عينة مختارة مـن الفلاسـفة، فـي الحـضارة الإنسانية.

والكتاب مقسم إلى أربعة أبواب، يتناول المؤلف في الباب الأول فلاسفة الشرق القـديم أخناتون، كونفشيوس، وفى الباب الثاني تتناول المؤلفة فلاسـفة الحـضارة الإسـلامية وهـم الفارابي وأبو حامد الغزالي وابن خلدون، وفى الباب الثالث يتناول المؤلف إسهامات فلاسـفة عصر النهضة وعصر التنوير ميكيا فيلى، فرانسيس بيكون، ديكارت، فوليز روسـو، كـانط، هيجل. وفى الباب الرابع يتناول المؤلف إسهامات مارمكس، واشبنجلر وتوينبى.

الجزء الذي يتناول فيه المؤلف فلسفة ابن خلدون يقع في الفصل الحادي عـشر مـن الباب الثاني، من صفحة ١٨٩ –٢١١، ويقدم فيه المؤلف أهم مكونات الفلسفة الواقعية عند ابن خلدون ويبرهن على أن فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية، تعتبـر مـن أسـس الفلـسفة السياسية والتاريخية في الحضارة الإنسانية، وقدم المؤلف عرضاً تحليلياً مقارناً بين ابن خلدون وشبنجر وألبرت اشفيتسر، توصل من خلالها على تأكيد ريادة فلسفة ابـن خلـدون الـسياسية والتاريخية.

عنوان الكتاب: الدولة في الفكر العربي الحديث – دراسة فلسفية

المؤلف: إسماعيل زروخى

الناشر: دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩

حجم الكتاب: ٥٩ صفحة / قطع متوسط كبير

يحاول هذا الكتاب تأصيل نظرية الدولة في الفكر العربي الحديث انطلاقاً من الفكر الإسلامي النهضوي وانتهاءً بالفكر العربي المعاصر، ويستخدم المؤلف المنهج التحليلي والتركيبي، لمقارنة الفكر السياسي في عصر النهضة الإسلامية وفى العصر الحديث.

الكتاب مقسم إلى ثلاثة أبواب رئيسية، يتناول في الباب الأول الاتجاهات السياسية في الفكر الإسلامي من ظهور الإسلام وحتى بداية العصر الحديث، وفى الباب الثـاني يعـرض المؤلف للدولة والسلطة والوطن في فكر النهضة الحديثة، وفى الباب الثالث يفرد المؤلف بحثاً خاصة لمفهوم الدولة ووظائفها في الفكر النهضوي الحديث.

ويتناول المؤلف إسهامات ابن خلدون من خلال مبحثين، في المبحث الأول مـن ص ٧٢ -٩٣ يعرض المؤلف لفلسفة ابن خلدون السياسية، وارتباطه بالفلسفة الواقعية، ويتناول في هذا البحث ضروريات الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ونظريته في العمران البشرى. وفى المبحث الثاني من ص ١١٢ -١٢٣، يتناول المؤلف مفهوم اجتماعية الدولة عند ابـن خلـدون وينتهي المؤلف إلى أن ابن خلدون امتلك فلسفة سياسية متقدمة وأنه يعتبر بحق مؤسـس علـم الاجتماع السياسي.

==================================

عنوان الكتاب: محمد والمرأة – ابن خلدون في المدرسة العادلية

المؤلف: عبد القادر المغربي

الناشر: المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٢٩

حجم الكتاب: ٨٥ صفحة / قطع متوسط

يتناول هذا الكتاب ثلاثة مباحث رئيسية،والمبحث الأخير هو الذي يتعلق بابن خلـدون ويقع في خمسين صفحة من ص ٣٥ -٨٥، ويقدم فيه المؤلف إسهامات ابن خلدون في المجال

التربوي، وخاصة دورة في المدرسة العادلية بدمشق، وهى المدرسة التي كان لها أثر الأزهر الشريف في بلاد الشام في القرن الثامن الهجري، ويعرض المؤلف لريادة ابن خلدون في العلم والفلسفة، ويثير المؤلف قضية هامة، لها دور كبير في حياة ابن خلدون بصفه عامة، وهى قضية المؤامرات التي كانت تدبر له من قبل الصفوة العلمية والسياسية في البلدان التي كان يرتحل إليها في مصر والشام والمغرب، وذلك بسبب أن ابن خلدون كان يملك ثقافة واسعة وخبرة سياسية كبيرة، وكانت شهرته تسبقه إلى البلدان التي كان يرتحل إليها، مما يجعل الحكام في هذه البلدان يتشوقون إل الاستفادة من علمه وتجاربه، فكان يتبوء إلا المناصب المرموقة على حساب الصفوة.

ويعرض المؤلف إلى مقابلة ابن خلدون لتيمور لنك بعد أن غزا دمشق، ويعود المؤلف مرة أخرى لصراع ابن خلدون مع الصفوة الفكرية وتهاونه بين طبيعة هذا الصراع، وبين الصراع الذي قام في العصر الحديث بين مدرسة جمال الدين الأفغاني، وخصومه من رجال الأزهر الذين كانوا يفرقون الطلاب من حوله عند إلقاءه لمحاضرات الفلسفة، وينتهي المؤلف بعرض لأحوال ابن خلدون في بلاط غرناطة وفاس وتونس والقاهرة، ومشابهتها بأحوال جمال الدين الأفغاني في بلاط كابل وطهران والقاهرة والآستانة.

===========================

عنوان الرسالة: نظرية المعرفة عند ابن خلدون وأثرها في فكره التربوي،
ماجستير،

اسم الباحث: أحمد محمود حسن عياد

مصدر الرسالة: جامعة المنوفية،كلية التربية، قسم أصول التربية، ١٩٨٦

حجم الرسالة: ١٩٠ صفحة / قطع كبير

الرسالة مقسمة إلى سبعة فصول، وخاتمة وقائمة المراجع، والبحث يهدف إلى التعرف على نظرية المعرفة عند ابن خلدون من حيث طبيعتها ومصادرها، وذلك من خلال عرض لنظريات المعرفة المعاصرة ومقارنتها بنظرية ابن خلدون، واستعراض المناخ الاجتماعي والثقافي الذي ظهرت من خلاله نظريات ابن خلدون.

في الفصل الأول يقدم الباحث الإطار العام للدراسة، فيتناول مقدمة البحث وطبيعة المشكلة، وأهداف الدراسة وحدود البحث، والمنهج المستخدم، ومصطلحات البحث، وعرض الدراسات السابقة وخطوات البحث، وفى الفصل الثاني يقدم الباحث تحليلاً لشخصية ابن خلدون وحياته

الاجتماعية والثقافية، فيتناول عصر ابن خلدون، ومولده وأسرته، وتربيته، والسمات الشخصية والاجتماعية لابن خلدون وأسفاره ورحلاته، وفى الفصل الثالث يعرض لنظرية المعرفة فـــي المذاهب الفلسفية، من حيث إمكانية المعرفة ومذهب الشك، ومذهب التيقن، وطبيعة المعرفـــة، والمذهب الواقعي، والواقعية الساذجة والمذهب النقدي، والمثالي، والمثالية الذاتيـــة، والمثاليـــة النقدية. ومنابع المعرفة وأدواتها كالمذهب العقلي، التجريبي، النقـــدي، الاجتمـــاعي، المـــادي، الحدسي، الحسي. وينتهي هذا الفصل بعرض لنظرية المعرفة لدى بعض فلاســـفة المـــسلمين. وفى الفصل الرابع يقدم الباحث الإطار الاجتماعي لنظرية المعرفة عند ابن خلـــدون، وفلـــسفة ابن خلدون الاجتماعية، وفى الفصل الخامس يقدم الباحث الإطار الفلسفي لنظرية المعرفة عند ابن خلدون فيقدم قضايا، النفس الإنسانية، الطبيعة الإنسانية، العقل، تقسيم العالم وكيـــف فهـــم وفسر ابن خلدون القضايا. ثم موقف ابن خلدون من العقل البشرى وحدوده، وعلاقتـــه بعلـــم الإلهيات وعلم الكلام والمنطق والتصوف، والفلسفة، وفى الفصل الـــسادس يعـــرض الباحـــث لنظرية المعرفة عند ابن خلدون، فيتناول مقومات نظرية المعرفة عند ابن خلـــدون، وإمكانيـــة المعرفة، طبيعتها، مصادرها، ودرجاتها وينتهي بعرض الملامح والـــسمات العامـــة لنظريـــة المعرفة عند ابن خلدون.

وفى الفصل السابع يقدم الباحث الآثار الابستمولوجيا والتربيـــة، والآثـــار التربويـــة لنظرية العلاقة بين الفلسفة والتربية، والعلاقة بين الابستمولوجيا والتربية، والآثـــار التربويـــة لنظرية المعرفة عند ابن خلدون، ومفهوم وأهداف التربية، وطبيعة العلوم عند ابـــن خلـــدون، والاتجاهات التربوية العامة عند ابن خلدون، ويقدم للتوجيهات الخلدونية الخاصة بطرق تعلـــيم العلوم المختلفة، وكذلك طرق التدريس، والتوجيهات العامة، لإعداد الكتب الدراســـية، وإعـــداد المعلم. وينتهي إلى أن ابن خلدون كان فيلسوف واقعياً، وتميز مذهبه في المعرفة بأنه مـــذهب شامل متعدد الجوانب ويظهر ذلك في مفهومه الواسع الشامل للتربية، ونزعته النقدية التحليلية، ودعوته لعدم الاقتصار على العلم النظري ولابد من الاهتمام بالعلوم العلميـــة، والـــربط بـــين الأهداف التربوية وواقع المجتمع وثقافته الأصلية والنظر إلى التربية بوصفها أداة بناء ووسيلة لرقى وازدهار الحضارات بالعلم والتعليم يكثر العمران وتعظم الحضارة.

======================

عنوان الكتاب: الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرق

المؤلف: عبد الأمير شمس الدين

الناشر: دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٦

حجم الكتاب: ٢٨٧ صفحة / قطع متوسط كبير

هذا الكتاب من الكتب التي اهتمت بالجوانب التربوية في مقدمة ابن خلدون، وهى الجوانب التي كانت محصلة عقل ابن خلدون الموسوعي وتجاربه العملية في التدريس في مصر والشام وتونس.

والكتاب مقسم إلى قسمين رئيسيين، القسم الأول فيه خمسة فصول، يقدم المؤلف في الفصل الأول تاريخ حياة ابن خلدون ونشأته وسيرته معتمداً على السيرة الذاتية لابن خلدون كما جاءت في المقدمة، ثم يعرض لتكوينه الفكري وإسهاماته الفلسفية، وآرائه في التصوف وتصنيف العلوم. وفى الفصل الثاني يعرض المؤلف لنظرية ابن خلدون في التربية بصفة عامة وفى الفصل الثالث يعرض لأفكار ابن خلدون في عملية التعليم وفى الفصل الرابع يعرض لأفكاره حول عملية التعليم ومناهج التدريس، وأهدافه، ودور العلم والتعلم في إكثار العمران وعظمة الحضارة. وفى الفصل الخامس يقدم المؤلف لآداب التربية عند ابن خلدون، وعرض لأفكار ابن الأزرق التربوية. وفى القسم الثاني من الكتاب يقدم المؤلف نصوصاً مختارة لكل من ابن خلدون وابن الأزرق.

والملاحظ أن الكتاب قدم ٩٥% من مادته لتحليل نظرية ابن خلدون، بينما نجد (١١) صفحة فقط من حجم الكتاب من ص (١٠٣-١١٤) هي التي استعرض فيها المؤلف أفكار ابن الأزرق التربوية. كما أن المؤلف لم يعرض لأي مقارنات بين ابن خلدون وابن الأزرق تفسر للقارئ أسباب ضمه لأفكار هذين العالمين في مؤلف واحد، وكان من الأفضل أن يكون عنوان الكتاب هو الفكر التربوي عند ابن خلدون.

========================

عنوان البحث: لمحات تاريخية من الفكر التربوي في مقدمة ابن خلدون

اسم الباحث: سوادي عبد محمد

المصدر: مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٠، العدد الرابع،الكويت، ١٩٩٠

حجم البحث: ١٢ صفحة قطع كبير من ص ٧٧ إلى ٩٥

يهدف هذا البحث إلى إظهار مكانة الظواهر التربوية في مقدمة ابن خلدون، انطلاقـاً من مقولة ابن خلدون أن "العلم والتعليم من ضرورات العمران البشرى ووجودها فيـه أمـر طبيعي " يبدأ الباحث بعرض لمكانة ابن خلدون في الفكر الاجتماعي بصفة عامة، فيقـدم أهـم الآراء التي وجهت لتقييم إسهامات هذا الفكر العربي في التأريخ وعلم الاجتمـاع، ثـم ينتقـل الباحث إلى عرض أفكار ابن خلدون التربوية، فيستعرض أهمية التعليم عند ابن خلدون وكيف جعله من جملة الصنائع التي يقوم عليها العمران البشرى. وكيف ربط ابن خلدون بين مظاهر التحضر وقوة الدولة وبين ازدهار التعليم، والعكس صحيح كما يحلل ذلك ابن خلدون بـضرب مثال حضارتي المغرب والأندلس في عصر الضعف والانحلال. ثم ينتقل الباحث إلى عـرض نظرية ابن خلدون في تنظيم التعليم، ويذكر الباحث إلى أن ابن خلدون اعتمد في هذه النظريـة على تحليل نظم التعليم والتربية في الأفكار الإسلامية المختلفة ثم قدم نظريته بعـد نقـد هـذه النظم. ثم يعرض الباحث لرؤية ابن خلدون للعلاقة القائمة بين المعلم والطالب، وقدم صـورة لعلاقة نموذجية تراعى الجوانب النفسية، والتربوية، وهى العلاقة التي تشكل مجالاً للبحث في علم النفس التربوي في الوقت الراهن. ثم ينتقل الباحث إلى تحليل الخطوات التي قـدمها ابـن خلدون للوصول إلى أقصى استفادة معرفية من العملية التعليمية، وكيفية تناول ابـن خلـدون لطرق وأساليب التربية ومناهج الدراسة، وعلاقة العلم النظري بالتطبيق العلمـي، والـشروط الواجب توافرها في المعلم وأهمية المناهج والمناظرة في إظهار الملكة العلمية للطالب، وملكة التصرف واستنباط الفروع من الأصول، ثم يعرض الباحث، للصورة الخلدونية عـن طبيعـة الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي كان يعيشها المعلمون والمدرسون في عصره، ثم يعـرض الباحث لطرق تعلم العلوم النقلية، والعلوم العقلية عند ابن خلدون، وينتهي الباحث إلى أن ابـن خلدون في مقدمته عرضاً مهماً في تاريخ التربية والتعليم في العالم الإسـلامي وفـى طـرق التعليم وأساليب التعلم، ومعظم أفكاره على رغم مرور أكثر من ستة قرون مازالت تـستجيب للنظريات والقوانين والأسس والأفكار التربوية والتعليمية الحديثة والمعاصرة.

===========================

عنوان الرسالة: منهج مقترح في النحو العربي لتلاميذ الصف الأول الاعــدادي فــي ضــوء تصور ابن خلدون في تربية الملكة اللسانية وأثر ذلك على تحصيلهم اللغوي قراءة وكتابة.

==============================

اسم الباحث: أسامة زكى السيد على

مصدر الرسالة: جامعة القاهرة، معهد الدراسات والبحوث التربوية، قسم المنــاهج وطــرق التدريس، ١٩٩٦

حجم الرسالة: ٣٦٨ صفحة / قطع كبير

استهدف هذا البحث، تقديم نموذج نحوى، يقدم تصميمه وتنفيذه، وتقويمه على أســاس تصور ابن خلدون في تربية الملكة اللسانية وتأثير ذلك النموذج على تحصيل تلميذات الــصف الأول الإعدادي قراءة وكتابة، مستخدما المنهج التجريبي لإثبات جدوى النموذج من الفــروق الدالة إحصائية التي يفترض الحصول عليها. بين المجموعة الضابطة والمجموعة التجريبية.

والرسالة مقسمة إلى ستة فصول، وملخص وقائمة مراجع، وملاحــق البحــث. فــي الفصل الأول يتناول مقدمة البحث ومشكلة الدراسة، وحدود البحث، وأهدافــه، ومــصطلحات البحث ومنهج البحث وخطوات تنفيذه. وفى الفصل الثاني قام الباحــث بعــرض عــدد مــن الدراسات العربية السابقة والدراسات الأجنبية الخاصة بموضوع البحث، وفى الفصل الثالــث قدم الباحث تصور ابن خلدون في تربية الملكة اللسانية، فعرض لمــنهج ابــن خلــدون فــي المقدمة، واستعرض مصطلحات ابن خلدون الخادمة في فهم معنــى الملكــة اللــسانية لغويــاً وسيكلوجيا، ومقومات الملكة اللسانية.

ثم عرض لعلاقة ابن خلدون والنحاة العرب، وتصنيف العلــوم عنــد ابــن خلــدون، والمفهوم العام للملكة اللسانية والمفهوم النفسي، والعوامل المؤدية لنمو الملكة اللسانية وعمليــة اكتساب اللغة، ثم ينتقل في نفس الفصل إلى عرض المفهوم الحــديث للملكــة اللــسانية عنــد تشومسكي وعملية الاستيعاب والتمثل التي تمثل جوهر الملكة اللسانية، وينتهي هــذا الفــصل بعرض لأفكار ابن خلدون في فنون اللغة ومداخل تدريس اللغة، وفى الفــصل الرابــع، يقــدم الباحث النموذج النحوي الذي يحول عند طريق نظرية ابن خلدون إلى منهج تطبيقي، ويعرض للأسس التي يقوم عليها المنهج المقترح، والعناصر المأخوذة من مقدمة ابن خلدون، ومعــايير اختيار المحتوى، وتنظيمه والخطة المقترحة لتدريس هذا المنهج المقترح. وفى الفصل الخامس يعرض للتجربة التطبيقية للمنهج المقتــرح فيعــرض للتــصميم العــام للدراســة التجريبيــة

وافتراضات الدراسة ووصف أدوات الدراسة وإجراءات التجربـة الميدانيـة. وفـي الفـصل السادس، يقدم الباحث النتائج التي توصل إليها، والتي أثبتت وجود فروق ذات دلالة إحـصائية بين تلميذات المجموعة التجريبية والضابطة لصالح المجموعة التجريبية، بصفة عامـة فيمـا يتعلق بارتفاع مهارة القراءة والكتابة والمعرفة النحوية، وأوصت الدراسة بـضرورة أن يـتم تدريس مادة النحو ارتباطاً بالنصوص الأدبية، ومن خلالها حتى يـتم ربـط النحـو باللغـة، وخصوصاً النصوص الأدبية، عملاً بالقاعدة " الإعراب فرع المعنى".

==========================

الدراسات الأدبية

(١) المؤلفات الكاملة "كتب، رسائل علمية"

عنوان الكتاب: الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون

المؤلف: ميشال زكريا

الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦

حجم الكتاب: ١٤٤ صفحة / قطع متوسط كبير

يقدم هذا الكتاب، دراسة لمفهوم الملكة اللسانية عند ابن خلدون من خلال قراءة مقدمته قراءة جديدة على ضوء علم الألسنية، ويهدف لي تسليط بعض الأضواء على نظرة ابن خلدون إلى اللغة من حيث أنها ملكة لسانية، والى تبيان الآراء اللغوية المتطورة التي يجدها الباحث في فصول من المقدمة التي تناول فيها ابن خلدون المسائل المتعلقة باللغة، وذلك في إطار من الموضوعية، التي لا تنحو إلى إظهار ابن خلدون – كما تذهب دراسات عديدة في هذا المجال – في مظهر العالم اللغوي أو الرائد الألسني الذي حلل قضايا اللغة رسائلها كما يحللها الآن علم الألسنية لأن ذلك من شأنه أن يبعدنا عن الحقيقة الموضوعية في مجال تفهم الاهتمامات الأساسية التي وجهت ابن خلدون لكتابة "المقدمة".

ينقسم الكتاب إلى ستة فصول ومقدمة وخاتمة، وبعض النصوص المختارة من المقدمة، وقائمة المراجع.

في الفصل الأول، يقدم المؤلف تعريف للغة، وتعريف ابن خلدون لها، ومقارنة ذلك بتعريف الألسنيين لها. ثم عرض لأهم المسائل الواردة في تعريف اللغة عند ابن خلدون. وفى الفصل الثاني يعرض المؤلف لمفهوم الملكة اللسانية ويحررها من المفاهيم المتداخلة معها كصناعة اللغة، وقواعد اللغة، ثم يعرض للقضايا الهامة التي تناولها ابن خلدون حول أحوال الملكة اللسانية، وفسادها، وامتزاج الملكات، وتعير الملكة اللسانية، وفى الفصل الثالث يعرض لمناهج البحث اللغوي بالتركيز على تحليل المنهج التفسيري، والتحليل المنطقي للغة. وفى الفصل الرابع يعرض للظواهر القواعدية العائدة إلى الملكة اللسانية كما أوضحها ابن خلدون، مثل علاقة النحو بالملكة اللسانية. وفى الفصل الخامس يعرض للظواهر النفسية العائدة إلى الملكة اللسانية، كما يراها ابن خلدون في مرحلة اكتساب اللغة، واثر البيئة، وأسلوب الحفظ والمران على اكتساب اللغة، وأسباب اكتساب اللغة بصفة عامة، وفى الفصل السادس يعرض

لآراء ابن خلدون حول الظواهر الاجتماعية العائدة إلى الملكة اللسانية، فيعرض المؤلف لرؤية ابن خلدون في قضية ارتباط الملكة اللسانية بالعرف اللغوي الاجتماعي، وعلاقة اللغة بالدين والدولة، ومسألة الإيجاز في اللغة العربية، وفى مسألة تغاير اللغة، ولغة التخاطب وتمايزها فيما بين الأمصار واللهجات واختلافها وأثرها في الأدب. ثم يعرض في نهاية الكتاب، بعض النصوص المختارة من مقدمة ابن خلدون، التي تدعم تحليله في هذا الكتاب.

========================

عنوان الكتاب: مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني
المؤلف: غسان إسماعيل عبد الخالق
الناشر: رابطة الكتاب الأردنيين، عمّان، ١٩٩٤
حجم الكتاب: ٢٣٤ صفحة / قطع متوسط صغير

من المعلوم أن معظم الدراسات التي قدمت عن مقدمة ابن خلدون قد اهتمت بالجوانب التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المقدمة، وهذا الكتاب هو محاولة لتطبيق النظريات اللغوية إلى دراسة القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون في سياق التراث الأدبي العربي، انطلاقاً من رؤية تاريخية اجتماعية، وباستخدام منهج شمولي يستند إلى الاستقراء فالتحليل فالتركيب.

الكتاب مقسم إلى أربعة فصول ومقدمة وخاتمة، وقائمة بالمصادر والمراجع. في الفصل الأول بعنوان "ابن خلدون – محاولة للتأصيل" يتناول المؤلف موجزاً عن سيرة ابن خلدون الذاتية، ثم يعرض لسيرته العلمية، ويقدم عرضاً لأهم آراء الدارسين فيه، ثم ينتقل إلى موضوع الكتاب الرئيسي، فيعرض لموقع القضايا الأدبية وحظها من الدراسة. وفى الفصل الثاني بعنوان " المنهج والبيئة – مدخل إلى التأويل " يعرض المؤلف لمنهجية ابن خلدون، والبيئة العامة والخاصة التي أثرت في هذه المنهجية. وفى الفصل الثالث، ينتقل المؤلف إلى عرض وتحليل القضايا اللغوية عند ابن خلدون، وخاصة قضية النحو وقضية اللغة. وفى الفصل الأخير يقدم المؤلف تحليلاً لأهم القضايا الأدبية التي اعتنى بها ابن خلدون، وخاصة قضايا النظم والنثر، واللفظ والمعنى، والشعر وقضية الموشحات والأزجال. وينتهي المؤلف إلى أن جهود ابن خلدون في مجال القضايا الأدبية واللغوية، لم تكن مجرد صدى باهت لجهود غيره، بقدر ما كانت تشكيلاً وتوليداً خلاقاً لهذه الجهود، فقد أبرزت ملاحظاته الأدبية والنقدية فيما يتعلق بالنظم والنثر وفيما يتعلق بعملية الخلق الشعري تميزاً واضحاً له، يحله موقعاً

متقدماً بين نقادنا القدامى خاصة وأنه جاء بأكثر من ملاحظة هامة تخص أسلوب النثر والشعر في مصر كان الجمود والتقليد سمة الحياة الأدبية كلها. وفيما يتعلق بمنهجية ابن خلـــدون فـــي دراسة الأدب واللغة.

ينتهي المؤلف إلى أن ابن خلدون قد استخدم المنهج التاريخي عمد فيه إلـــى تلخـــيص الآراء السابقة، ثم إلى الوصف الواقعي المجرد على ظواهر اللغة والآداب. ثم أسلوب التحليل الذي غالباً ما توجهه مجموعة من الدوافع المضمرة والظاهرة. ويرى المؤلف أن ابن خلدون، قد توفر له قدر كبير من الانسجام بين نظريته وكلامه علـــى علـــوم اللـــسان العربـــي ومـــع المحددات المنهجية التي التزم بها في منهل المقدمة، وهـــو مـــا أثمـــر عـــن آثـــاراً أصـــيلة ومتخصصة في اللغة والأدب.

===========================

(٢) الأبحاث والمقالات العلمية

عنوان البحث: ابن خلدون وأثره الأدبي

اسم الباحث: عبد الله عبد الرحيم عسيلان

اسم الدورية: مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، العدد الثاني، ١٩٧٨.

حجم البحث: ٢٠صفحة / قطع متوسط كبير من ص ٥١٥ -٥٣٥

يعتبر هذا البحث من بين البحوث القليلة التي تهدف إلى دراسة الجوانب الأدبية في فكر عبد الرحمن بن خلدون ومن المعلوم أن ابن خلدون لم يكن شاعراً أو أديباً، وإنما يعد من نقاد الأدب من الطراز الأول، ويعتبره الكثير من المجددين في أسلوب الكتابة العربية.

يعرض الباحث لإسهامات ابن خلدون في ميدان النقد الأدبي، وينقسم البحث إلى تسعة مباحث فرعية، يتناول من خلالها الباحث، كيف تكونت الحاسة النقدية عند ابن خلدون ؟ وما هي المؤثرات العلمية والعملية في موقف ابن خلدون النقدي ؟ ثم ينتقل الباحث إلى استعراض آراء ابن خلدون في مختلف الأجناس الأدبية، فيقدم تعريف ابن خلدون للأدب والشعر، ثم ينتقل إلى توضيح رأى ابن خلدون في الروابط التي تربط الشعر بالنثر، وطرق تربية الملكة الشعرية من وجهة نظر ابن خلدون، والعلاقة بين " اللفظ " و " المعنى " و " مسألة التأويل ".

ثم يعرض الباحث لآثار ابن خلدون التجديدية في الأدب العربي، فيعرض لانتقاد ابن خلدون لأسلوب الصنعة، والكفة في الكتابة الأدبية، وكيف يكتسب الإنسان ملكة التذوق الأدبي، ثم يعرض الباحث لآراء ابن خلدون في الشعر وخاصة الشعر الجاهلي والشعر الإسلامي وقد أثبت الباحث في نهاية البحث أن ابن خلدون بنزعته التجديدية النقدية للتراث الأدبي العربي الجاهلي والإسلامي، قد وصل في هذا المجال إلى درجة من التخصص مما يجعله مرجعاً للدراسات الأدبية بصفة عامة.

عنوان البحث: قراءة في مقدمة ابن خلدون عن الأدب ونقده

اسم الباحث: على حداد

المصدر: مجلة آداب المستنصرية (جامعة المستنصرية)، العدد ١٥، ١٩٨٧، بغداد

حجم البحث: ٤٦ صفحة / قطع متوسط من ص ص ١٧٩ -٢٢٥

يهدف هذا البحث إلى تبسيط أفكار ابن خلدون في علوم اللسان العربي وخاصة ما يتصل منها بالأدب ويبدأ الباحث بعرض لنشأة ابن خلدون في كنف عائلة موفورة الحظ من الجاه والشهرة، والمعارف التي تلقاها في طفولته، وبداية حياته السياسية ككاتب للسر والإنشاء لسلطان تونس سنة ٧٦٠هـ، ويرى الباحث أن أول ممارسة فعلية للآداب التي تعلمها ابن خلدون كانت في هذه الوظيفة فقد استطاع أن يحرر الرسائل من قيود السجع إلى أسلوب سهل مرسل.

ويعرض الباحث لأهم الآثار والمؤلفات التي تعبر عن ثقافته وأدبه الواسع. ثم ينتقل إلى وصف مقدمة ابن خلدون وتناول فيها بشكل موجز أهم أفكار ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية وفلسفة التاريخ. ثم ينتقل الباحث إلى الموضوع الرئيسي للبحث، فيتناول مفهوم الأدب ونقده حيث قدم ابن خلدون ثلاثة تقسيمات للأنواع الأدبية هي النثر والقرآن والشعر. وقدم الباحث تعريف ابن خلدون لكل نوع على حده، وما فصله ابن خلدون من خصائص لكل نوع من الأنواع الثلاثة. ويوازن الباحث بين تعريفات ابن خلدون وعدداً من اللغويين العرب مثل الباقلاني والجاحظ، ثم يعرض الباحث لقضية اللفظ والمعنى متعرضاً لتاريخ هذه القضية بداية من آراء بشر بن المعتمر حولها إلى زمن عبد القادر الجرجاني ثم آراء ابن الأثير وحازم القرطاجني، ثم ينتهي بعرض آراء ابن خلدون في القضية، ثم يقدم الباحث تحليلاً لاهتمامات ابن خلدون بالشعر العربي ومذاهبه، فيتناول بالتحليل تعريف ابن خلدون للشعر بالمقارنة بتعريب الجاحظ، ثم تناول ابن خلدون لحالة الشاعرية التي تصيب الشاعر عندما يبدأ في نظم قصيدته، ويرى الباحث أن ذلك دليلاً على رهافة حسن ابن خلدون الأدبي، ثم يعرض الباحث لآراء ابن خلدون في الشعر العربي عبر عصوره التاريخية. ابتداء من شعر ما قبل الإسلام، وتحديده لأغراض وخصائص الشعر في كل مرحلة.

ويقوم الباحث بتحليل النقد الأدبي لدى ابن خلدون والنقد التاريخي، وينتهي إلى أن ابن خلدون قد غلب المقياس العقلي المنطقي في نقده للتأريخ، وغلب المقياس الذوقي الوجداني في نقده للأدب، وينتقد نظرة ابن خلدون للأدب الذي يراه " علماً لا ينظر إلى موضوعه ولكن إلى فائدته وفائدته تنحصر في الشكل أو في الصياغة لا في المضمون " لأن ابن خلدون بذلك يتجاهل قيمة الأدب في تصوير الواقع الإنساني.

========================

عنوان البحث: ابن خلدون شاعراً

اسم الباحث: محمد خير شيخ موسى

المصدر: مجلة التراث العربي، العدد ٣٠ (يناير ١٩٨٨) ؟

حجم البحث: ١٥ صفحة / قطع متوسط كبير من ص ص ٤٩ -٦٤

يبدأ الباحث في هذه الدراسة، بعرض آراء معاصري ابن خلدون في أعماله وخاصة مقدمة ابن خلدون فيعرض لآراء المقريزي وابن خلدون والتنبكتي، ثم ينتقل إلى عرض آراء المفكرين الغربيين في أعمال ابن خلدون بالإشارة إلى ايف لاكوست، وجوتيه، ثم ينتقل إلى فلسفة اللغة عند ابن خلدون، فيعرض أيضاً للمغالطات التي وقع فيها فقهاء اللغة في الحكم على اللغة العربية استناداً إلى تفسير فلسفة اللغة عند ابن خلدون. ثم يعرضه إلى أهم ما شغل فكر ابن خلدون قبل كتابة مؤلفه في التاريخ، ويرى أن الشعر والأدب هما أهم ما شُغل به ابن خلدون قبل انعزاله في قلعة بنى سلامه.

وينتقل الباحث إلى عرض أهم الظروف التي ساعدت ابن خلدون على انتحال الشعر والأدب، فيذكر أن المرحلة التي أهتم فيها بالشعر والأدب التي استمرت قرابة نصف قرن، كان ابن خلدون فيها متأثراً بأسرته التي نبغ فيها الكثير من الأدباء والشعراء والسايه، وبفضل نشأته العلمية والأدبية الثرية قبل وفاة والده. وتعلمه على يد كثير من الأدباء في عصره مثل الحصايري والقصار ومحمد ابن بحر، وأول قصيدة معروفه نظمها ابن خلدون وهو دون العشرين من عمره.سنة ٧٥١هـ ثم قصيدة المولد النبوي (٥٣ بيت) عام ٧٦٢ هـ، ويرى الباحث أن أهم فترة أهتم فيها ابن خلدون بنظم الشعر بطريقة شبه منتظمة هي مرحلة وجوده في الأندلس (غرناطة)، ويقسم الباحث مراحل حياته الشعرية إلى ثلاثة مراحل المرحلة المغربية والمرحلة الأندلسية والمرحلة المصرية.

وينتقل الباحث إلى تحليل أغراض شعر ابن خلدون وخصائصه، ويوجزها في إشعار المديح والمناسبات لارتباطه بالملوك والأمراء وفيه المديح والاستعطاف والاعتذار والتهاني والغرض الثاني في المديح النبوي، وهى من أجود أشعاره وأصدقها عاطفة، وأقواها تعبيراً وتحيزها بالاستهلال بالغزل الصوفي.

ويثير الباحث في نهاية بحثه إلى أن البحث الأدبي واللغوي لخطب ورسائل ومذكرات وسيرة ابن خلدون الذاتية، مازالت تنتظر جهود الباحثين لكي نتمكن من رؤية ابن خلدون شاعراً وأديباً ناقداً ثم عالماً ومفكراً ومؤرخاً قديراً.

<u>الدراسات الأجنبية عن ابن خلدون</u>

(١) الكتب والأبحاث الأجنبية المشروحة

عنوان الكتاب:Studies in Muslim political thought administration

المؤلف: Haroon Khan Sherwani

الناشر: Government Central press, Hyder Abad, 1942

حجم الكتاب: ٢٧٣ صفحة / قطع متوسط صغير

يركز المؤلف في هذا الكتاب على تاريخ الفكر السياسي عند المسلمين والكتاب مقسم إلى تسعة فصول حيث يعرض فيها إسهامات كل من عمر بن الخطاب، والفارابي، والماوردي، ونظام الملك، وأبو حامد الغزالي، وعبد الرحمن ابن خلدون ومن الهند محمود جاوان وسيد احمد خان.

والمبحث الذي يعرض فيه المؤلف للفكر السياسي عند ابن خلدون يقع من صفحه ١٨٠ حتى ١٩٣ حيث يعرض فيه المؤلف لنشأة ابن خلدون وسيرته الذاتية، ومنهجه العلمي، ونظرياته في التاريخ، ويحلل نظريته المادية في تفسير المجتمع، ويعرض لنظرية العقل الجمعي، ونشأة وتطور الجماعات السياسية، ونظريه العصبية عند ابن خلدون، وأصل الدولة وحدودها وأشكالها.

==========================

عنوان الكتاب: New Exploration into the Making of Ibn Khaldun's

المؤلف: (*) .Umran Mind

الناشر حجم الكتاب: ٢٨٠ صفحه

يعادل هذا الكتاب، إلقاء الضوء على نواحي جديدة في الفكر الخلدوني من خلال إثارة عدة تساؤلات منها: هل نعتبر ابن خلدون أباً لعلم الاجتماع الشرقي ؟ وما هو دور ابن خلدون وبيئته الاجتماعية والثقافية في تحقيق المقدمة ؟ وهل يمكن مقابله ابن خلدون بعلماء الاجتماع الغربيين حول التعارض بين الموضوعي والذاتي في العلوم الاجتماعية ؟ وهل جاء ابن خلدون بمفهوم للطبيعة البشرية وللتغير والتطور فيها ؟ ويجيب المؤلف على هذه التساؤلات

في خمسة فصول، ويذهب المؤلف إلى أن ابن خلدون قد وضع علم اجتماع شــرقي مـــا زال فاعلا، ويمكن الاستفادة منه في تحليل الوضع العربي في العصر الحديث، إذ أن الوحدة باتــت وهميه بالنظر إلى تعدد الايديولوجيات والعصبيات، كما كانت الحال فـــي المجتمـــع العربـــي الإسلامي حتى القرن الرابع عشر.، ثم ينتقل المؤلف لعقد مقارنات مكررة حـــول فكـــر ابـــن خلدون والعلماء الغربيين مثل آدم سميث وماكس فيبر ودوركايم، ثم يعرض المؤلـــف لازمـــة علم الاجتماع المعاصر فيما يتعلق بالذاتي والموضوعي في العلـــم الاجتمـــاعي، واعتبـــار أن المعرفة العلمية هي فقط التي تتمتع بالصدق. ثم ينتقل المؤلف إلى إشكاليه التغير والتطور من خلال استعراض آراء ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، ولكنه لم يحدد لنا كيف تقدم ابن خلدون بفكره ولم يحدد لنا نظرته التكاملية للتغير والتطور.

==========================

الدراسات التربوية

أ - المؤلفات الكاملة "كتب، رسائل علمية"

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث:ما تبقى من الخلدونية – مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون.

اسم الباحث: محمد عابد الجابري

حجم البحث: ٣٢ صفحة (قطع متوسط كبير) ص ص ٢٧٥ – ٣٠٧

هذا البحث قدم لندوة " ابن خلدون والفكر العربى المعاصر " التي اقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في مدينة تونس ابريل ١٩٨٠.

في البداية يحدد الباحث ما المقصود من الخلدونية، فيستبعد أن يكون المقصود تيارا فكريا محددا نشأ مع ابن خلدون واستمر إلى اليوم – شأن الديكارتية مثلا – لأن مخطوطات ابن خلدون ظلت قرون طويلة مسجونة غير مقروءة، كما أنه يستبعد أن يكون المقصود من فكر ابن خلدون على الجملة، ولا المقصود الدراسات الخلدونية فطبيعتها متناقضة أحياناً ومختلفة القراءة دائماً وعدد المقصود بالخلدونية هو ما كان صالحا في فكر ابن خلدون لأن يحيا حياة جديدة متجددة، ومازال يحتفظ بإمكانية الحياة معنا نحن أبناء الوطن العربي في القرن العشرين.

بعد هذا التمييز لمفهوم الخلدونية، ينتقل الباحث إلى عرض وتحليل الذاتي والموضوعي في إشكالية ابن خلدون ويعرض من خلال هذا الجزء الوعي الخلدوني الذي انصهر فيه الذاتي والموضوعي بشكل مأسوي. ثم يعرض بالتحليل لمقدمة ابن خلدون، ويرى أن الخلدونية ظلت مشروعا تحمله المقدمة دون أن يتحقق، ولازال الأمر كذلك إلى الآن. ثم ينتقل إلى البحث في تناقض المشروع الخلدوني وعوائقه الابستيمولوجيه، ويرى أن ابن خلدون وقع في تناقض مرده إلى المهمة المزدوجة التي ابتغاها من مشروعه، فهو يطمع من جهة إلى تفسير الظاهرة العمرانية ككل. ومن جهة ثانية يريد أن يصنع ضوابط للكتابة التاريخية. فهذه الطبيعة المزدوجة تجعله ينتمى إلى فلسفة التاريخ التأملية والى فلسفة التاريخ النقدية في آن واحد. وفى الجزء الثالث من البحث يعرض للخلدونية كعناوين لواقع نعيشه ولا نتحدث عنه ويرى أن ابن خلدون العظيم يحدثنا عما لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه ويفضح أمامنا واقعا لم نستطع بعد تغييره، وفيما يتعلق بما سكتت عنه الخلدونية، فهو إخفاق ابن

خلدون في رسم صورة المستقبل والاتجاه إلى الماضي، وفى النهاية ينتهي الباحث إلى أن في الخلدونية مشروع يجب أن ننجزه، وان فيها ما يجب تجاوزه.

==============================

عنوان المجلد: ابن خلدون والفكر العربى المعاصر

الناشر: الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٢

عنوان البحث: التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون.

اسم الباحث: عبد المجيد مزيان

حجم البحث: ١٨ صفحة (قطع متوسط كبير) ص ص ٢٢٣ – ٢٤١

هذا البحث قدم لندوة " ابن خلدون والفكر العربى المعاصر " التي اقامتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في مدينة تونس ابريل ١٩٨٠.

في بداية هذه الدراسة، يحدد الباحث مجال هذه الدراسة باستبعاد تعرضها لتحليل العلاقات بين التبعية السياسة أو التبعية الثقافية، واستبعاد تحليل الملابسات المتعلقة بعالمية الثقافة المسيطرة في عصر من العصور. بل المقصود هو دراسة إمكانية " معاصرة الفكر الخلدوني " بمعنى صلاحية فكرة كمنطلق للبحث في عالمنا العربي الإسلامي بموضوعية علمية حقيقية، والمقصود من عنوان البحث كما يحدد الباحث، أن التوازن يعنى اعتناء ابن خلدون بكل ميدان ثقافي بخصوصياته من دين وعلم وفلسفة.

ولفهم عملية توازن الفكر الخلدوني، يقدم الباحث في البداية لمحات سريعة لأهم المحاولات التي قام بها المفكرون المسلمون من أجل الرقى بمعارفهم إلى مستوى الشمولية الإنسانية في نظرة متناسقة مع مختلف المعارف التي ورثوها عن أسلافهم اليونان وذلك بعرض المحاولات التوفيقية للكندي والفارابي وابن سينا، ثم عرض محاولات رفض توفيق الأفكار الإسلامية مع الثقافات الأخرى، ومنهم الغزالي وابن تيمية، ثم يعرض لمحاولات التي تقترب من العلوم الطبيعية منها إلى الفلسفة، وهى محاولات انفتحت على ميادين الفكر العالمي ومنها ابن خلدون.

ثم يعرض الباحث لعملية التوازن الفكري والعلمي والدين عند ابن خلدون، فيتناول نسبية المعارف الإنسانية عند ابن خلدون، ونظرته الإسلامية الوحدوية إلى الكون والحياة.ويناقش البحث فكرة المادية التي حاول بعض الدارسين فرضها على الفكر الخلدوني لإخلال التوازن لصالح الفكر المادي، وينتهي إلى أن ابن خلدون بقى متماسكا بروحانية نوعية

هي بالضبط تلك الروحانية الإسلامية التي تتصور الوجود في نظرة إجمالية انسجامية بين الله والطبيعة والإنسان ويرى الباحث أن هذه النظرة لم تحد من طموح ابن خلدون العلمـــي، ولـــم تمنعه من اكتشاف قوانين الطبيعة البشرية أو العمران البشرى. وينتهي الباحث إلـــى أن علـــم العمران كان هو المصعد الذي رقى ابن خلدون إلى التوازن الفكري بين العلم والدين وهذا مـــا لم يوفق إليه إلا القليل من المفكرين المسلمين.

==============================

عنوان البحث: تصنيف العلوم عند ابن خلدون

اسم الباحث: زينب رضوان

اسم الدورية: المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية، المجلـد ٢٠، القاهرة ١٩٨٣

حجم البحث: ٤٤ صفحة / قطع متوسط من ص ١٣١ الى ١٧٥.

تعتبر مشكلة تصنيف العلوم من المشكلات التي اهتم بها ابن خلدون، وهى دليل على موسوعيته وشمول فكره. وقد قدمت الباحثة تحليلا وصفيا لتصنيف العلوم كما جاءت في مقدمة ابن خلدون من الفصل الرابع المعنون " في اصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد " وحتى الفصل الثالث والعشرين بعنوان " في علم الكيمياء "

ويبدأ البحث بالتعريف بابن خلدون فيتناول شخصيته والعصر الذي نـــشأ فيـــه واهـــم المناصب السياسية التي تبؤها، وبناءه الفكري والعقلي، ورحلاته، ومراحل حياته المتطورة، ثم تعرض الباحثة إلى واقعية ابن خلدون، ومنهجيته العلمية التي استخدمها في تصنيف العلوم ثـــم بدأت في تقديم نظرية ابن خلدون في تصنيف العلوم، فتبدأ بالعلوم النقلية والواردة في المقدمـــة من الفصل الخامس وحتى الفصل الثالث عشر، وتعرض الباحثة لعلم قراءات القرآن الكـــريم، علم التفسير، علم الفقه، علم الفرائض، علم أصول الفقه، علم الكلام، علم التصرف، علم تعبير الرؤيا ثم تنتقل الباحثة إلى تصنيف ابن خلدون للعلوم العقلية، والواردة في المقدمة من الفصل الرابع عشر وحتى الفصل الثالث والعشرين، وتعرض الباحثة في هذه الطائفـــة مـــن العلـــوم، للعلوم العددية، ثم العلوم الهندسية، علم المنطق، علم الطلسمات، علم الطب، لم الفلاحـــة، علـــم الإلهيات، علوم السحر والطلمسات، علم الكيمياء.

وتنتهي الباحثة إلى أن تصنيف العلوم الذي قدمه ابن خلدون في مقدمته هو دليل قاطع على العقل الموسوعي لابن خلدون وريادته في ميدان فلسفة العلوم، ولكن الباحثة لم تقدم تقويما وافيا ونقدا لتصنيف العلوم عند ابن خلدون.

===========================

عنوان الدراسة: ملامح التميز والموضوعية في كل من الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي ونظيره العربي الخلدوني.

المؤلف: محمود الذوادي.

الناشر: مجلة المستقبل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ١٢ سنه ١٩٨٩

حجم الدراسة: ٣٠ صفحة من القطع الكبيرة

تهدف هذه الدراسة لإلقاء الضوء والتحليل والنقد على طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في القديم والحديث، وذلك من خلال مقارنة الفكر الخلدوني في الحضارة العربية والإسلامية ومن جهة أخرى الحضارة الغربية المعاصرة فكر العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهنا تنقسم الدراسة إلى عشر قضايا أساسية، قضية المعرفة الإنسانية ثم مصادر التمييز في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ثم أصول ومؤشرات الأزمة، ثم دور هذه العلوم في العالم الثالث في فهم الأزمة الخاصة بالعلوم الإنسانية. ثم عرض للظروف التاريخية والاجتماعية لأسس المعرفة الغربية من خلال سلطة السياسة، سلطة الكنيسة، الاكتشافات العلمية. ثم عرض لقضية جذور التميز الأيديولوجي في العلوم الاجتماعية الإنسانية، ثم الوضع الخاص للعلوم الاجتماعية والإنسانية ثم العقل الخلدوني والعقل الغربي، وهنا يعرض المؤلف للمفكرين الذي هاجموا فكر ابن خلدون واتهموه بالانفصام الفكري والتجاهل للظروف التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها ابن خلدون والفكر الخلدوني يعكسه من خلال الحكم المتحيز ضد فكر ابن خلدون ومقابله مع ذلك يؤكد المؤلف أن ابستمولوجية ابن خلدون المعرفية تختلف عن تلك التي تبناها رواد العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية منذ عصر كونت، فالروح الوضعية تتنكر أولا تهتم بدراسة ظواهر ما وراء عالم المحسوسات. أما ابن خلدون فهو لا يقبل ذلك، بل هو يقر بأن الموجودات المحسوسة، موجودات ما وراء الحس ومن هذا المنطلق لم يغفل ابن خلدون هذه الأخيرة كما فعل الوضعيون المحدثون. ثم ينطلق المؤلف لقضية دراسة الإنسان ككائن مفكر أو كحيوان ويشير إلى أن دراسة العمران البشرى تؤكد أن ابن خلدون يميل إلى تبنى الحتمية الاجتماعية لتفسير الظواهر الاجتماعية، ولكنه من ناحية أخرى له

تصور البستمولوجي للإنسان يختلف كثيرا عن ذلك الذي يتبناه العقل المادي الوضـــعي، ثـــم ينتقل المؤلف لأنواع وأصناف المعرفة مقارنا الفكر الغربي بالفكر الخلـــدوني وغيرهـــا فـــي مجموعه من الأصناف المعرفية الغريزية، المعرفة الإنسانية، المعرفة السماوية، وهنـــا يؤكـــد الباحث على قول ابن خلدون بأن الإنسان المؤرخ في نظره يحتاج إلى مأخذ متعددة ومعـــارف متنوعة ويجب أن تتمثل هذه المعارف بالاعتدال أو كما يسميها اليوم بالحياد أو الموضوعية.

====================================

عنوان البحث: السببية والحتمية عند ابن خلدون.

اسم الباحث: زاهد روسان.

المصدر: المجلة العربية للعلوم الإنسانية،العدد ٣٧، شتاء ١٩٩٠، الكويت

حجم البحث: ٣٥ صفحة / قطع متوسط كبير من ص ٩٢ إلى ١٢٧

يقدم الباحث في هذا البحث تحليلا لمبدأ السببية والحتمية عند ابـــن خلـــدون، ويـــذهب الباحث إلى أن البحث المنهجي التاريخي قبل ابن خلدون كان غارقا في المثاليـــة التاريخيـــة، التي ترى المجتمع مظهرا ميتا فيزيقيا. ومع أن ابن خلدون قد استخدم مبدأي السببية والحتمية، وبدأ البحث في التاريخ لأول مرة مع ابن خلدون يتخذ صيغة صريحة ومتماسكة، بفضل هـــذا المنهج العقلاني الواقعي الذي قدمه ابن خلدون.

ويبدأ الباحث في شرح موجز لمعاني السبب والعلة في تاريخ الفكر الإنساني وفى لغة استشهاده بآراء المفكرين العرب والغوبين، والفيلسوف اليوناني أرسطو وبعض فلاسفة أوروبا في العصر الحديث أمثال ديفيد هيوم، وكانط، واوجست كونت، وجون ستيورت بيل، وكـــارل ماركس. ودوركايم، ثم ينتقل الباحث إلى عرض تصور ابن خلدون لمفهوم الـــسببية ومـــنهج معرفة الأشياء والظواهر الاجتماعية، وهو التصور الذي هدى ابن خلدون فـــي النهايـــة إلـــى اكتشاف علم جديد هو علم العمران.

ويرى أن أول ظهور لفكرة السببية لدى ابن خلدون نشأت من تقسيمه الواضح للعـــالم إلى عالم علوي ممتنع عن الإدراك العقلي المباشر، وعالم الطبيعـــة الخاضـــع لنفـــوذ العقـــل البشرى وقدرته ورغم أن فكرة السببية هي فكرة عرفتها جميع العصور، فإن إبداع ابن خلدون هو في تطبيقه للفكرة على التاريخ. وفى أنه تحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظـــواهر الاجتماعية، ولا يمكن بدونها فهم المجتمع وتطوره. وقدم الباحث دلائل هذا المـــنهج العقلانـــي من خلال عرض لأهم الانتقادات التي قدمها ابن خلدون للمؤرخين من قبله، والأمثلـــة التـــي ساقها تدعيما لنظرته، والتي انتقد فيها التفسيرات الميتافيزيقية أو الخرافية أحيانا التـــي قـــدمها

بعض المؤرخين لتفسير بعض الحوادث التاريخية. ثم ينتقل الباحث إلى عرض طبيعة السببية عند ابن خلدون، ويذهب إلى أن ابن خلدون كان دائما يبحث عن مجموعة علل وليس علة واحدة لتفسير الظاهرة. وهو الأمر الذي جعل منهجه يمتاز بالطابع العلمي وتساوقه مع التصور الابستمولوجي والجدلي الحديث لمعنى السببية. ويذهب الباحث إلى أن مفهوم السببية عند ابن خلدون قد أفضى به إلى الحتمية، ويناقش الباحث هذا الرأي مع القائلين بنفي تهمة الحتمية عن ابن خلدون أمثال مهدي، وغاستون بوتول. ويقدم الباحث إثباتا لنظرته تحليلا لمجموعة القوانين التي قدمها ابن خلدون في العمران والدولة والتطور الحضاري.

================================

عنوان الدراسة: ابن خلدون وانسداد العرفان العربي في العهد الوسيط

المؤلف: بنسالم حميش

الناشر: المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد ٢١٢ سنة ١٩٩٦

حجم الدراسة: ١٥ صفحة الحجم الكبير

تتناول هذه الدراسة قضية مهمة من قضايا الفكر الخلدوني وتحاول الإجابة عن سؤال جوهري إلى أي مدى استوعب الوعي الإسلامي جدلية تاريخية على أنحاء تتجاوز العقوبة والمعاش إلى التنظير أو الفكر النسقي ولذلك تحاول الدراسة أن تفحص أصناف عرفانية جارية ومهيمنة في ضوء النقد الخلدوني ويمكن تحقيق ذلك في نظر المؤلف بناء على قضيتين أساسيتين.

أولا: تصدع الكلاميات والفلسفة. وهنا يشير ابن خلدون إلى إبطال الفلسفة وفساد المدنية الفاضلة، كما أنها لم تكن أحسن حظا في مجال المعرفة الخالصة، ويذهب ابن خلدون إلى حد الطعن في الكفاءة التي يعتقد الفلاسفة إنها اختصاصهم أن تكون لهم إحاطة معرفية بأسس نظام الأشياء ويعارض الفلاسفة أيضا في تفسير مجموع الوجود ذلك لأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا. أما عن نقد الميتافيزيقيا فأن ابن خلدون يصوغ أطروحة قد تذكرنا من وجوه عدة بفكره كانط الثابتة القائلة باستحالة تمكن العقل الإنساني من التوصل إلى إدراك معرفة الاستياء في ذاتها، معنى ذلك حسب ما يشير المؤلف إلى أن هناك عند ابن خلدون تأفف واقتصاد إزاء الكلاميات والفلسفة.

<u>**الدراسات الفلسفية**</u>

(٣) المقالات والكتب التي تحتوى على فصول عن ابن خلون

عنوان الكتاب: تاريخ الفلسفة في الإسلام.

المؤلف: ث. ج. دى بور

المترجم: محمد عبد الهادي أبو ريدة

الناشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨

الحجم: ٣٢٦ صفحة / قطع متوسط كبير.

يعتبر مؤلف الكتاب ث. ج دى بور من أهم المستشرقين الذين قدموا صورة عادلة في دراستهم عن المجتمعات الشرقية والفكر الشرقى، ويعتبر تاريخ دى بور للفلسفة الاسلامية أحد المراجع التي تعتبر من أوائل المراجع التي يعود اليها المختصين في العلوم الانسانية والتاريخ بصفة خاصة، والمترجم لم يذكر العنوان الاصلى للكتاب ولم يقدم اى بيانات عن النسخة التي ترجم منها النص العربى.

الكتاب مقسم إلى ثمانية مباحث أساسية تتناول إسهامات الفلاسفة المسلمين، ودورهم في بناء الفلسفة الإسلامية، التي تجاوزت في بعض المجالات إسهامات الفلسفة اليونانية ويقدم المؤلف في الفصل الأول فلسفة الكندي ثم في الفصل الثاني يقدم فلسفة الفارابي، وفى الفصل الثالث يقدم فلسفة الغزالي، ثم في الفصل الرابع يقدم فلسفة ابن ماجة وابن طفيل وفى الفصل الخامس يقدم فلسفة ابن رشد وفى الفصل السادس يقدم فلسفة ابن خلدون ثم يقدم في الفصل السابع فلسفة إخوان الصفا وابن الهيثم وفى الفصل الثاني يقدم فلسفة ابن العربي.

والمبحث الخاص بفلسفة ابن خلدون يقع من صفحة ٢٢٥ إلى ٢٤٨. ويعرض فيها المؤلف حياة ابن خلدون ونشأته وأطوار حياته ومناصبه ورحلاته ويستعرض أهم المؤلفات التي قدمها ابن خلدون للفكر الإنساني ثم يعرض المؤلف تحليلا لمقدمة ابن خلدون وأهميتها ومنهجها ومكوناتها ثم يعرض لفلسفة ابن خلدون في إرساء قواعد المنهج العلمي في دراسة الأحداث التاريخية ثم يعرض المؤلف لإسهامات ابن خلدون في الفلسفة الاجتماعية ثم يعقد مقارنة بين المفكر الايطالي ميكيافيلي صاحب كتاب الأمير والمنظر السياسي في مرحلة النهضة الأوربية وبين الفكر السياسي لابن خلدون وينتهي دى بور من هذه المقارنة إلى تأكيد أن ابن خلدون هو أستاذ ميكيافيلي الأول وينهى دى بور هذا المبحث بعرض لرأى ابن خلدون

في الفلسفة الواقعية والفلسفة الميتافيزيقية ويذهب إلى أن ابن خلدون اعتقد أن الفلسفة هي ما ينفع الناس ويعينهم على فهم حياتهم وأن الفلسفة الميتافيزيقية هي مفسدة للعقول لا طائل منها.

==============================

عنوان الكتاب: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثاني.

المؤلف: حنا الفاخوري، خليل الجسر.

الناشر: دار المعارف، بيروت، ١٩٥٨

الحجم: ٥١٩ صفحة / قطع متوسط كبير

هذا الكتاب في جزئية الأول والثانى من المراجع الهامة في تاريخ الفلسفة العربية، ويمتاز ايضا بتناوله الوافى للتيارات الفلسفية المختلفة والتحليل المفصل لاسهامات كل فيلسوف من الفلاسفة العرب. وفى هذا الجزء استعراض لتاريخ الفلسفة العربية عبر مختلف مراحل العصور الوسطى.

الكتاب مقسم إلى أربعة أبواب يقدم المؤلف في الباب الأول العلاقة بين الفكر العربي والفكر اليوناني ومحاولة للإجابة على سؤال هل الفلسفة العربية تمثل نقلا حرفيا للفلسفة اليونانية ويذهب المؤلف إلى أن علاقة الفكر العربي بالفكر اليوناني كانت شهدت عدة تحولات يتناول المؤلفان تاريخ الفلسفة في المشرق العربي بإلقاء الضوء على فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وفى الباب الثالث يعرض المؤلفان لتاريخ الفلسفة في المغرب العربي والأندلس لدراسة فلسفة التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون وذلك من صفحة ٤٦٧ إلى ٥١٩. حيث يتناول المؤلفان نشأة ابن خلدون وسيرته وأهم أحداث حياته وتكوينه العلمي وأهم رحلاته وأهم المراحل في حياته ثم يعرض المؤلفان لوصف تحليلي لمقدمه ابن خلدون من حيث مكوناتها ومنهج ابن خلدون في تأليفها وتقسيمها ثم يعرض المؤلفان لفلسفة الاجتماع والعمران البشرى من حيث الاجتماع العام وعلم الاجتماع الاقتصادي وعلم النفس الاجتماعي وفلسفة التاريخ وتجديده لمنهج دراسة الأحداث التاريخية ثم يقدمان عرض تحليليا لنظريات العصبية من حيث مفهوم ابن خلون للعصبية ودورها في نشأة الدول والحضارات وقيام الملك والسلطان.

وينتهي الكتاب بمبحث يحدد موقع الفكر الخلدوني من الفكر الأوربي الحديث وذلك من خلال مقارنة فكر ابن خلدون بمفكرين مثل فيكو وميكيافيلي وجان جاك روسو ونيتشه.

عنوان الرسالة: المنهج العلمي عند ابن خلدون، ماجستير،
اسم الباحث: زينب عبد المجيد محمد رضوان
مصدر الرسالة: جامعة عين شمس، كلية البنات، قسم الفلسفة، ١٩٧١
حجم الرسالة: ٢٣٥ صفحة / قطع كبير

هذا البحث هو محاولة لوصف وتحليل المنهج العلمي عند ابن خلدون، إثباتها ريادة هذا المفكر العربي في تأسيس أصول المنهج قبل عدة قرون من التأسيس الغربي لأصول المنهج العلمي على يد كلود برنار وفرانسيس بيكون. والرسالة مقسمة إلى بابين وعشرة فصول، ومقدمة وخاتمة، وقائمة بالمراجع.

في المقدمة يقدم الباحث إشكالية الدراسة وتساؤلاتها وافتراضاتها، ويعرض لحياة ابن خلدون والعصر الذي نشأ فيه ومراحل حياته وأطوارها. وفى الباب الأول بعنوان المنهج في العلوم الإنسانية، يستعرض الباحث في الفصل الأول معنى المنهج، وقواعده، وفى الفصل الثاني، يعرض للمنهج القياسي وشروطه وطبيعته وصورته اليونانية، وفى الفصل الثالث يعرض للمنهج القياسي الإسلامي واختلافه عن نظيره اليوناني، وفى الفصل الرابع يقدم المنهج التاريخي عند المسلمين، من خلال عرض لأهم إسهامات المؤرخين في هذا الموضوع، وفى الفصل الخامس يعرض للاتجاهات المنهجية عند ابن خلدون، وكيف استطاع ابن خلدون أن يضيف حلقة جديدة في السلسلة المتصلة للمنهج الحسي، وكيف استفاد من إسهامات علماء المسلمين الذين اهتموا بالتحقيق من صدق الأخبار واعتبروا الخبر الصادق هو ما جاء موافقاً لضرورة العقل أو الحس أو أخبار التواتر أو النص القاطع أو الإجماع القاطع.

وفى الباب الثاني بعنوان التطبيقات المنهجية لمقدمة ابن خلدون، يقدم في الفصل الأول. طبيعة التنظيم الاجتماعي عند ابن خلدون، والقواعد المنهجية التي وضعها للتوصل إلى القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية، وتركيزه على الملاحظة الحسية والخبرة الواقعية المدعمة بالأدلة العقلية وكيف أنه له السبق في مناداته باستقلال علم الاجتماع قبل أوجست كونت، وفى الفصل الثاني: يقدم الفكر السياسي عند ابن خلدون، وبراعة ابن خلدون في استخدام الموائمة المنهجية أي انه استخدم لكل موقف ما يلائمه من التصور والمنهجي، وبناء عليه فإن نظريته في الدولة وأطوارها والعصبية تتمتع بعمومية مبنية على سلامة المنهج الذي طبقه ابن خلدون.

وفى الفصل الثالث يعرض الباحث للفكر الاقتصادي عند ابن خلدون، وفى الفصل الرابع يعرض لتصنيف العلوم عند ابن خلدون، وفى الفصل الخامس يعرض الباحث لتطبيقات المنهج التاريخي عند ابن خلدون، وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون أرس قواعد المنهج

العلمي في فهم مختلف الظواهر الإنسانية، وأن إسهاماته المنهجية، كان لها السبق في الوجــود وفى الموضوع عن الإسهامات الغربية، ويؤخذ على ابن خلدون أنه لم يستطع تطبيق منهجــه العلمي في كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب... واكتفى بإيراد تحقيقات لبعض الوقائع التاريخية.

================================

عنوان الرسالة: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ماجستير،

اسم الباحث: زينب محمود خضيري

مصدر الرسالة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٧٣

حجم الرسالة: ٢١٨ صفحة / قطع كبير

تعتبر هذه الرسالة، من البحوث الهامة بموضوع فلسفة التاريخ، وأثر تطوير ابن خلدون لفلسفة لم تكن موجودة من قبله على التوصل إلى نتائج نظرية في ميدان السياسة والاقتصاد والاجتماع بصفة عامة. فالاستقرار الصحيح للتاريخ، يمر استقراء صحيحاً للأحداث التاريخية على اختلاف أنواعها. والرسالة مقسمة إلى ستة فصول، ومقدمة، وخاتمة، وقائمة بالمراجع العربية والأجنبية، وتعرض الباحثة في الفصل الأول، لحياة ابن خلدون، ونشأته والعصر الذي نشأ فيه وأهم المؤثرات الاجتماعية والفكرية عليه، وتقدم أهم المؤلفات التي كتبها ابن خلدون وعلاقة هذه المنتجات الفكرية بالسياق الزمني والمكاني والمرحلة العمرية التي كتب غيرها. وفى الفصل الثاني تتناول الباحثة بالتفصيل فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، من خلال دراسة منهج ابن خلدون التاريخي، ومدى نجاح ابن خلدون في تطبيق هذا المنهج في دراساته، وتعرض الباحثة في هذا الفصل وتفسير ابن خلدون لنشأة علم العمران البشرى، ووعى ابن خلدون الكامل بأنه ينشىء على جديدا غير مسبوق. وفى الفصل الثالث، تقدم الباحثة نظرية تطور التاريخ عند ابن خلدون، فتتناول العوامل الاقتصادية والبيئة والدينية المؤثرة في سير التاريخ وتطوره ثم تتناول قانون الجبرية التاريخية، وقانون العلمية، وقانون التشابه، وقانون التباين، والذي استخدمها ابن خلدون لبناء نظريته في تطور التاريخ. وفى الرابع تقدم الباحثة نظرية ابن خلدون الاقتصادية، وأهمية العوامل الاقتصادية في تطور التاريخ، والقوانين التي يخضع لها التطور الاقتصادي، مثل قانون تقسيم العمل، ونظرية القيمة، ونظرية الأثمان، وعوامل الإنتاج، وتوزيع الثروة، وأثبتت الباحثة أسبقية ابن خلدون على آدم سميث في تأسيس المذهب الاقتصادي الحر، عندما أكد على ضرورة عدم تدخل الدولة في حرية السوق.

وفى الفصل الخامس تقدم الباحثة الفلسفة السياسية عند ابن خلدون، وتعريفه للعصبية، عناصر العصبية ودورها في التطور السياسي والاجتماعي. وفى الفصل السادس، تتناول مفهوم الدولة عند خلدون فتعرض لطبيعة الدولة عند ابن خلدون، وأطوارها، وأدوار تطورها، وضرورة وجودها.

وتنتهي الباحثة من أن تناول فلسفة ابن خلدون بنظرة عصرية، يظهر إلى أي مدى استطاع ابن خلدون التوصل إلى نظريات ومنهجية علمية في دراسة التاريخ والاجتماع والاقتصاد والسياسة وهو الأمر الذي يمثل "صدمه" للقراء الذين يذهبون إلى استحالة صدور هذه الفلسفة الأصلية عن مفكر عربي مثل ابن خلدون.

========================

عنوان الرسالة: المنهج التجريبي عند ابن خلدون، ماجستير،
اسم الباحث: محمود السعيد طه الكردي
مصدر الرسالة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٧٤
حجم الرسالة: ٢٣٦ صفحة / قطع كبير

تعتبر هذه الرسالة من البحوث القليلة التي تركز على إشكالية المنهج عند ابن خلدون وهى تكتسب أهمية كبيرة للمتخصصين، وخاصة في علم الاجتماع، وللمهتمين بمشكلة أحقية ابن خلدون في نسبة علم الاجتماع نظرياً ومنهجياً إليه دون أوجست كونت.الرسالة مقسمة إلى ثلاثة أبواب، وتمهيد وخاتمة وقائمة بالمراجع العربية والأجنبية.

الباب الأول، مقسم إلى خمسة فصول تتناول نظرية ابن خلدون في البحث، يعرض الباحث في الفصل الأول تتناول النظرة الموضوعية في المنهج الخلدوني من خلال الاستقراء والسببية.وفى الفصل الثاني، تعرض لطريقة ابن خلدون في جمع الشواهد وفى الفصل الثالث، كيفية صياغة ابن خلدون للفروض العلمية، وفى الفصل الرابع يقدم الباحث أسلوب المقارنة الخلدونية.وفى الفصل الخامس يقدم أسلوب ابن خلدون في التطبيق وتحقيق الفروض. وفى الباب الثاني المقسم إلى أربعة فصول تتناول فيها المكانة الفكرية لابن خلدون بين غيره من العلماء. ففي الفصل الأول يتناول الباحث بالمقارنة المنهج العلمي الخلدوني ومنطق أرسطو، وفى الفصل الثاني يتناول موضوع منهجية ابن خلدون من مناهج البحث عند الفلاسفة العرب المسلمين، ثم في الفصل الثالث يعقد الباحث عدة مقارنات بين منهج ابن خلدون ومناهج البحث لدى كلاً من جاليليو، فرانسيس بيكون، ديكارت، عمانويل كانط، وفى نهاية هذا الباب تقدم

استخلاصاً وتقيماً للمنهج الخلدوني والتفكير العلمي المعاصر. وفى الباب الثالث المقسم إلى ثلاثة فصول، في الفصل الأول يقوم الباحث أهم النتائج التي توصل إليها ابن خلدون عند دراسته لمختلف الظواهر الإنسانية باستخدام المنهج التجريبي. وفى الفصل الثاني يقدم مبحثاً في الوعي الكامل لابن خلدون وقدرته على التفرقة بين التاريخ كعلم والتاريخ كفلسفة. وفى الفصل الثالث يتناول بالبحث في تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع.

وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون قد وضع أصولاً في المنهج العلمي سبق بمراحل ما قدمه فلاسفة أوربا في المنهج بداية من فرانسيس بيكون، وأن اتجاه ابن خلدون التجريبي، ومحاولته إخضاع العلوم الإنسانية لطريقة البحث التجريبي قد سبقت بمراحل محاولات رواد الاجتماع الغربيين، وهذا هو الأصل في عظمة مؤلفات ابن خلدون وفلسفته وسر بقاء تراثه.

==========================

اسم الكتاب: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته

المؤلف: على الوردي

الناشر: الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٧

حجم الكتاب ٣٢١صفحة من القطع المتوسط الكبير

يعتبر هذا الكتاب من الكتب المتميزة في موضوعها المتعلق بالمنطق الخلدوني، مقارناً هذا المنطق بطائفة من المفكرين العرب، والفلاسفة المسلمين إلى جانب تناول الكتاب لتفاصيل ابن خلدون، من الداخل، وليس من الخارج – العوامل الخارجية التي شكلت شخصيته وهو اتجاه قلما نجده في الدراسات المختلفة عن ابن خلدون.

الكتاب مقسم إلى ثلاثة عشرة فصلاً بالإضافة إلى المقدمة وفهرس للأعلام، الكتب والمراجع، الفرق والقبائل والجماعات، والأماكن والبلدان. في الفصل الأول يقدم المؤلف وجهة نظره من المنطق الخلدوني، ويعقد مقارنة بين منطق ابن خلدون والمفكر الايطالي ميكيا فيلى. وفى الفصل الثاني يعرض لخصائص المنطق القديم، يقدم فيها موضوعات كصورية المنطق وأسس المنطق الأرسطي ومبدأي السببية والماهية. وفى الفصل الثالث يقدم المنطق الأرسطي في الإسلام متناولاً طائفة من المفكرين المختلفين وفى نظرتهم كالجاحظ والغزالي وابن تيميه، ثم يعرض لعلاقة ابن خلدون بالمنطق الأرسطي متناولاً مبدأ السببية وكيفية استخدامه عند ابن خلدون، وكذلك مبدأ العقلانية، ثم يعقد مقارنة بين ابن خلدون وابن تيميه. وفى الفصل الرابع يقدم المؤلف أهم قوانين الفكر الذي استخدمها ابن خلدون في نظرته الاجتماعية والسياسية. وفى الفصل الخامس يقدم منطق ابن خلدون السياسي وآراءه في الملك

وقريش والخلافة الإسلامية، والعصبية، ثم يعرض في الفصل السادس لأهم التحليلات التي قدمت عن منطق السببية عند ابن خلدون، فتناول تحليلات طه حسين، شمدت، جوته، ايف لاكوست، بوتول، ساطع الحصري. وفى الفصل السابع يعرض لأهم العوامل التي أثرت في تكوين نظرية ابن خلدون، وقسمها إلى عوامل داخلية خاصة بالطموحات الشخصية الخاصة بابن خلدون، وقوة العقلية، وذكاءه المتنوع، إلى جانب العوامل الخارجية الخاصة بنشأته وأصله ورحلاته. وفى الفصل الثامن، تحليلاً للأطوار النفسية التي مر بها ابن خلدون وتأثيرها الايجابي على الإنتاج الفكري الغزير والمتنوع، مستشهداً بآراء الكتاب الذين درسوا ابن خلدون من هذه الناحية، وفى الفصل التاسع يقدم المؤلف مقارنة واسعة بين ابن خلدون والفارابي، وابن سينا، وأخوان الصفا، وأبو حيان التوحيدي، وابن الهيثم وابن الخطيب وابن الغزالي والطرطوشي، وينتهي إلى أن ابن خلدون كان تركيباً مبدعاً من كل هؤلاء. في الفصل العاشر استعراض لموقف ابن خلدون من الفلسفة، إلى جانب عرض الآراء الفلسفية الشائعة في ذلك العصر. وفى الفصل الحادي عشر، يقدم المؤلف مبحثاً شيقاً يوازن فيه بين سلوك ابن خلدون ونظريته، ويختم الكتاب بفصلين، يقدم في الأول مبحثاً في إسهام ابن خلدون في نشأة علم الاجتماع وينتهي إلى أن ابن خلدون أحق من كونت في اعتباره مؤسس علم الاجتماع. ثم يعرض في الفص الأخير لمبحث خاص بمستقبل علم الاجتماع العربي، وضرورة العودة إلى مبادئ النظرية الاجتماعية الخلدونية وتطويرها لتأسيس علم اجتماع عربي بمعنى الكلمة.

==============================

عنوان الرسالة: فلسفة القوة عند ابن خلدون، ماجستير،

اسم الباحث: مبارك قاسم صالح البطاطي

مصدر الرسالة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٤

حجم الرسالة: ٢٣٠ صفحة / قطع كبير

تعتبر هذه الرسالة، من البحوث الهامة التي هدفت إلى تحليل الفلسفة السياسية عند ابن خلدون بالتركيز على فلسفة القوة، وعلى الرغم من انتماء الباحث إلى حقل الفلسفة، إلا أنه استطاع أن يقدم العديد من الارتباطات السوسيولوجية التي استخدمها ابن خلدون في دراسته للقوة

الرسالة عبارة عن ستة فصول، ومقدمة وخاتمة، وقائمة بالمراجع العربية والمراجع الأجنبية. في الفصل الأول، يقدم الباحث تحليلاً شاملاً لأر البيئة الاجتماعية والفكرية على ابن خلدون فيعرض لشخصيته وظروف نشأته وتكوينه العلمي، وطبيعة العصر الذي نشأ فيه ابن

خلدون، وحياته السياسية وأثرها على فكره، ثم يعرض للملامح العامة لعصر ابن خلدون، والاتجاه الفكري، والإنتاج الفكري المعروف.. وفى الفصل الثاني الذي يعتبر مقدمة للفصل الذي يليه، يقدم الباحث مفهوم القوة في الدولة الإسلامية منذ نشأتها من خلال عرض المفهوم عند عدد من المفكرين المسلمين. وفى الفصل الثالث، يعرض الباحث كمفهوم العصبية باعتباره أساس مفهوم القوة عند ابن خلدون فيقدم تعريف ابن خلدون للعصبية، وروابطها، وعلاقة العصبية بالبداوة والحضارة ووجودها كقوة سياسية وفى الفصل الرباعي يقدم الباحث نظرية ابن خلدون في ارتباط الدين والاقتصاد بالقوة. وفى الفصل الخامس يقدم الباحث نظرية القوة عند ابن خلدون ودورها في قيام الدولة. وذلك من خلال تعريف الدولة، وأنواع الحكم، وأطوار الدولة المختلفة ن وعمر الدولة، وازدهار الدولة ومظاهر الخلل الذي يعتورها وأسبابه. وفى الفصل السادس يقدم الباحث، عدداً من النظريات المفسرة للقوة في الفكر الحديث والمعاصر في أوربا، ومكانة ابن خلدون بين هذه النظريات، وذلك من خلال استعراض إسهام هذه النظريات في ثلاث موضوعات أساسية هي مبحث القوة كأساس قيام الدولة، ومبحث القوة كأساس للتغير الثوري للمجتمع ومبحث القوة والقيم الأخلاقية.

وينتهي الباحث إلى أن ابن خلدون قدم نظريات في القوة والعصبية والدولة قد سبقت بكثير الإسهامات الرائدة في الفكر السياسي الأوربي، بل أن بعض نظرياته قد تتفوق على بعض هذه النظريات، ففي نظرية ميكيا فيلى نجد على سبيل المثال فصل بين القيم السياسية كضرورة لقوة واستمرار بقاءها، بينما نجد أن ابن خلدون يذهب إلى أن الأخلاق السياسية هي من أهم عناصر الدولة.

==============================

عنوان الكتاب: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون٠

المؤلف: عند الغنى مغربي

المترجم: محمد الشريف بن دالي حسين٠

دار النشر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦ .

الحجم: ٢٢٦ / قطع متوسط

النص الأصلي لهذا الكتاب باللغة الفرنسية، ولم يذكر المترجم في النسخة المترجمة العنوان الأصلي للكتاب، والكتاب محاولة لا ظهار الاتجاهات الانثروبولوجية والسوسيولوجية والتربوية في فكر ابن خلدون من خلال تحليل مقدمه ابن خلدون٠

الكتاب مقسم إلى ثمانية مباحث رئيسية ومقدمه، وفهرس أسماء وموضوعات، في المبحث الأول يقدم المؤلف ابن خلدون الإنسان، نشأته، وتكوينه العلمي، والأدوار السياسية والتربوية التي قام بها خلال مشوار حياته، ورحلاته إلى مختلف البلاد الإسلامية . مع تحليل للعصر الذي ظهر فيه . وفى المبحث الثاني يقدم المؤلف داسه مستفيضة لطبيعة الدراسات التاريخية قبل ابن خلدون، وأهم الانتقادات التي وجهها ابن خلدون لهذه للدراسات، تم ينتقل إلى منظور ابن خلدون في دراسة التاريخ . واختلافه الجذري عن المحاولات السابقة، باتجاهه الواقعي والمنطقي في تفسير الأحداث التاريخية . والابتعاد على أخطاء المؤرخين المختلفة . وفى المبحث الثالث يعرض المؤلف لإشكالية أسبقية ابن خلدون في ظهور ونشأة علم الاجتماع، محالاً نظرية ابن خلدون في العمران البشرى، والدوافع التي أدت إلى نشأة هذا العلم الجديد عنده وفى المبحث الرابع يقدم المؤلف إثباتاً لأسبقية ابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع إلى مقارنة فكر ابن خلدون الاجتماعي بالفكر الاجتماعي عند بعض رواد هذا الفكر في أوربا للتركيز على جان جاك روسو، وإميل دوركايم، وأوجست كونت .

وفى المبحث الخامس يقدم المؤلف نظرية ابن خلدون في البداوة، ثم في المبحث السادس يعرض لمفهوم العصبية عند ابن خلدون ودورها في نشأة الدولة، وفى المبحث السابع تحليل لمفهوم الحضارة عند ابن خلدون، وأسباب نشأة الحضارة، وازدهارها، وعوامل تدهورها وانحطاطها . وفى المبحث الثامن يقدم المؤلف إسهامات ابن خلدون في النظرية السوسيولوجية بصفة عامه، وينتهي بتقديم الاتجاهات التربوية في فكر ابن خلدون . ويؤكد المؤلف في نهاية الكتاب أن ابن خلدون هو عالم شامل يدرس في العلوم الإنسانية بالمعنى الحديث للكلمة، وإنه انفرد عن المفكرين الغربيين، وأسلوب ومنهج يدرس الظاهرة من كافة جوانبها، وهو بذلك يقدم دعوه إلى الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلماء التربية لإعادة النظر في إسهامات ابن خلدون في هذه المجالات، أعادة قراءة ابن خلدون مرة أخرى قراءة علمية، انطلقاً من قاعدة ابن خلدون لتأسيس علم إنساني يرتبط بالبيئة العربية .

========================

عنوان الكتاب: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظريه

أسم المؤلف: مصطفى الشكعة .

الناشر: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٦

حجم الكتاب: ١٩١ صفحة / قطع متوسط كبير .

يقدم هذا الكتاب تحليلا واسع النظرية ابن خلدون الاجتماعية والسياسية منها على وجه الخصوص . واستخلاص الأسس الإسلامية التي قامت عليها نظرياته . وذلك في مقابل الدراسات العديدة التي قام بها كتاب روس لاستنباط أسس ومبادئ النظرية المادية التاريخية من نظريات ابن خلدون الاجتماعية .

ينقسم الكتاب إلى تسعة أبواب، يتناول المؤلف في الباب الأول ملامح شخصية ابن خلدون ونشأته العلمية والظروف التاريخية التي نسأفها " ثم يقدم وصفا تحليلا لقدمه ابن خلدون، وحدد المنهج الذي سار عليه ابن خلدون في تأليف المقدمة . ثم تناول في مبحث خاصة علاقة ابن خلدون عنصر من خلال استعراضي أحداث رحلته إلى مصر، وفى الباب الثاني يقدم المؤلف تصور ابن خلدون لعلم التاريخ، ومدى اختلاف منهج ابن خلدون في دراسة الظواهر التاريخية عن السابقين من المؤرخين وأثر علم التاريخ الخلدوني في نظرية العمران، وحاول المؤلف في هذا الباب البرهنة على أن منهج ابن خلدون التاريخي وتجديده لأسس هذا المنهج هو أساس نشأة علم العمران عند ابن خلدون، وفى الباب الثالث يقدم المؤلف عرضا لنظرية العمران البشرى والاجتماع الإنساني في حاله البداوة وحاله الحضر، ولنظريته في التعليم والتعلم، وتصنيفه للعلوم والصنائع . وفى الباب الرابع يقدم المؤلف تحليلا لنظرية العمران، ويعرض للأسس الإسلامية في هذه النظرية، خلال استعراض ملامح المجتمع الإسلامي في نظرية ابن خلدون . وفى الباب الخامس، يتناول المؤلف مشكله الإمامة وموقف ابن خلدون من قضية الإمامة وشروطها وولاية العهد، وعلاقة هذه القضايا بمفهوم العصبية عند ابن خلدون، وفى الباب السادس يقدم المؤلف بالتفصيل نظرية العصبية عند ابن خلدون ومفهوم الدولة، وأسباب تطورها وأطوارها، وازدهار الحضارة وتدهورها . وفى الباب السابع، يتناول المؤلف موقف ابن خلدون من العرب . ثم يعرض في الباب الثامن، لأهم الدراسات الفرنسية التي تناولت أعمال ابن خلدون بالنقد والدراسة، ثم يعرض في الباب الأخير طائفة من التطبيقات المعاصرة لبعض نظريات ابن خلدون .

عنوان الرسالة: الأسس الفلسفية والمنهجية عند ابن خلدون في علم التاريخ والاجتماع والنفس والتربية - دراسة مقارنة في فلسفة العلوم ـــ، دكتوراة٠

اسم الباحث: عبد الفتاح محمد العيسوي ١٩٩٠

مصدر الرسالة: جامعة الزقازيق، فرع بنها، كلية الآداب، قسم الفلسفة،

حجم الرسالة: ٢٦١ قطع كبير

هذه الرسالة تهتم في المقام الأول بفلسفة التربية عند ابن خلدون، ويظهر ذلك من التساؤلات التي حددها الباحث التي حاول الإجابة عليها خلال بحثه، ويتبع الباحث المنهج المقارن بين الفكر الحديث والفكر الخلدوني، إلى جانب منهج تحليلي يقوم على أساس تحليل نص المقدمة، ومنهج تفسيري وهذه المناهج أو الأساليب المنهجية يضمها جميعا إطار نقدي .

الرسالة مقسمة إلى ثمانية فصول وقائمة مراجع، عربية وأجنبية، في الفصل الأول يعرض لإشكالية الدراسة أهدافها، ونبذة تاريخية عن ابن خلدون تتضمن حياته ونشأته، وسمات شخصية ابن خلدون ومكانته العلمية، وفى الفصول التالية يحاول الإجابة على التساؤل الرئيسي للدراسة وهو: هل أدرك ابن خلدون التصورات والمفاهيم التي تعد أساسا لنشأة علم النفس والتربية كما وضع أسس علم الاجتماع أو علم العمران البشرى ؟ فيتناول للإجابة على ذلك في الفصل الثاني مفهوم المنطق ومناهج البحث في الفكر الخلدوني، وفى الفصل الثالث يعرض للأسس الفلسفية والمنهجية في علمي التاريخ والاجتماع الخلدونيين . وفى الفصل الرابع يغرض لمعالم علم النفس المهني في الفكر الخلدوني، وفى الفصل الخامس يعرض لمكانه التربية في فكر ابن خلدون، ومدى اهتمامه بتربية النشء في عصره، والأصول المنهجية في الفكر التربوي عند ابن خلدون، وفى الفصل السادس يحاول الإجابة على تساؤل إلى أي مدى يصلح الفكر الخلدوني التربوي للتطبيق في العصر الحديث، ويقدم سبل تنمية ملكه التعلم عمد ابن خلدون، وفى الفصل السابع يقدم لأهمية وقيمة الرحلات التعليمية في الفكر التربوي الخلدوني . وأُهم الأهداف التربوية التي كان يسعى ابن خلدون إلى تحقيقها، وفى الفصل الثامن الذي خصصه الباحث لعرض نتائج الدراسة، ينتهي إلى أن ابن خلدون كان على وعى بالمفاهيم الأساسية في ميدان التربية كالمنهج والنشاط والأهداف والوسائل، طبيعة الإنسان والتعليم والثواب والعقاب ... الخ وأّنه كان يمثل منهجاً وسطاً بين المذهب الحسي والذهب العقلي، وأّنه نجح في تصوير العمليات العقلية المعقدة، وهى تكوين التصورات والتجريد، وأّنه كان رائدا في تجديد عام التاريخ كفلسفة ومنهج، وكان له دور تأسيس في

فلسفة التربية، تحتاج إلى دراسات معاصرة تحتاج إلى دراسات معاصرة، لانطلاق منها لتقديم فلسفة تربية عربية، تناسب البيئة الثقافية والاجتماعية العربية .

==========================

عنوان الرسالة: مفهوما الملكية وتوزيع التراث بين ابن تيمية وابن خلدون، ماجستير
اسم الباحث: صلاح عثمان عطا الله .
مصدر الرسالة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٩٤
حجم الرسالة: ٢٠٣ صفحه / قطع كبير٠

الرسالة، من البحوث الهامة التي تدرس مفهوم الملكية ومفهوم توزيع الثروة في الدولة الإسلامية، وذلك من خلال المفكر الإسلامي عبد الرحمن ابن خلدون، والفقيه الإسلامي ابن تنمية، واختيار الباحث لدراسة كلا من المفكرين، ينطلق من أن كليهما قد قدم نظرية في الدولة ومجالها ودورها في النشاط الاقتصادي . والرسالة، مقسمه إلى ستة فصول، ومقدمة، وخاتمه، وقائمة بالمراجع العربية والأجنبية، في الفصل الأول يتناول مفهوم الملكية عند المذهب الحنبلي ــ مذهب ابن تيمية ــ ومفهوم الملكية عند المذهب المالكي ــ مذهب ابن خلدون ــ ثم يتناول مفهوم توزيع الثروات عند المذهب الحنبلي ومفهوم عند المذهب المالكي . وفى الفصل الثاني، يعرض لمفهوم الملكية عند ابن تيمية فيتناول منهج ابن تيمية، وموقفه من الملكية الفردية، والملكية الجماعة . وحدود تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وفى الفصل الثالث ينتقل إلى ابن خلدون فيعرض لنظريته في دراسة الظواهر الاقتصادية، والمنهج الذي استخدمه ابن خلدون القائم على الاستقراء في دراسة علاقة الدولة بالأفراد في نشاطهم الاقتصادي، وموقفه من قضية حرية التجارة، وحرية التصرف في الملكيات، وعلاقة الدولة بحقوق الملكية الفردية، وطبيعة العمل عند ابن خلدون، وطبيعة الملكية العامة والملكية الفردية . وفى الفصل الرابع يقدم نظريه توزيع الثروة عند ابن تيمية وعلاقة الأفراد بالدولة في المسائل المالية، وفى الفصل الخامس يقدم نظرية ابن خلدون في توزيع الندوات والحجج العقلية التي اعتمد عليها ابن خلدون في تحديد مفهوم المالية العامة للدولة وحدود تدخل الدولة في الشئون المالية٠ وفى الفصل السادس يقدم الباحث دراسة مقارنة استخلصها من نتائج الفصول السابقة حول مفهوم الملكية ومفهوم توزيع الثروات عند كل من ابن تيميه وابن خلدون .

وينتهي الباحث إلى أبن تيمية يرى أن الدولة تملك سلطة حفظ التوازن الاقتصادي وحركة السوق، بينما يذهب ابن خلدون إلى أن الدولة يجب ألا تتدخل في حركة السوق، ويكون دورها مقتصرا على حماية الملكية، وانتهى الباحث إلى أن كلا منها قد اتفقا على المعايير الإسلامية المتبعة في توزيع الثروات، وانفرد ابن خلدون بأنه استطاع أن يتناول مفهوم توزيع الثروات من وجهه واقعية ملموسة ومدعومة بالشواهد، ونجح إلى حد كبير في التوصل إلى تحديد علاقة معيار التوزيع، بالمرحلة التي تمر بها الدولة، من حيث القوة السياسية والاقتصادية ومرحلتها من حيث الازدهار أو التدهور .

==============================

عنوان الكتاب: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون

المؤلف: عبد الحليم عويس .

الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسله كتاب الأمة،

العدد ٥٠، قطر، ١٩٩٦

حجم الكتاب: ١٤٢ صفحه / قطع متوسط صغير .

هذا الكتاب هو محاولة للتعرف على التراث الإسلامي وأعلامه من خلال قراءة ذاتية خاصة بالبيئة الإسلامية، وليس من خلال فكر الأخر وأبجديته ومناهجه . والكتاب مقسم إلى ثمانية مباحث وتقديم بقلم عمر عبيد حسنه، وتوطئه، وفهرس موضوعات . في توطئه المؤلف يقدم للآراء العربية والغربية التي حاولت تجريد ابن خلدون من ريادته، وكذلك أراء كبار الفلاسفة والمؤرخين المنصفين في فكر ابن خلدون . ثم ينتقل المؤلف إلى المبحث الأول محاولاً تأكيد أن ابن خلدون بنته حضارته .. وليس ثمرة عصره فقط، وفى المبحث الثاني، يستعرض المؤلف طرائق البحث التاريخي قبل ابن خلدون، من خلال استعراض طرائق البحث التاريخي عند ابن إسحاق والطبري وابن الكلى، ومحمد بن عمر الواقدي، والمسعودي والطرطوش .
وفى المباحث الثالث يقدم المؤلف نماذج لأخطاء وقع فيها المؤرخون بتأثير المناهج التقليسية، وفى المبحث الرابع يعرض المؤلف للأصول الإسلامية لنظرية ابن خلدون، وذلك بعرض المستخلص من نظريات ابن خلدون ثم عرضها على نصوص من القران الكريم أو الأحاديث النبوية، لإثبات أن هذه النظريات ترجع إلى جذور إسلامية، وفى المبحث الخامس يعرض ابن خلدون للنظرة الخلدونية الإسلامية للعمران البشرى . وذلك بربط عناصر النظرية الخلدونية بعناصر المجتمع الإسلامي، ثم يقدم المؤلف عرضا وصيفا لمقدمة ابن خلدون، ومكوناتها .
وفى المبحث السادس يعرض المؤلف لمنهجية ابن خلدون محاولاً نقد عددا من الدراسات التي

هدفت إلى تجريد ابن خلدون من إيمانه، وتأكيد فلسفيه المادية التاريخية . بنزع الجمل من سياقها، وذلك بالتركيز على دراسات " مهدي عامل " وسالم حميش . وفى المبحث السابع، يقدم المؤلف ابن خلدون بوصفه رائد التفسير العلمي للتاريخ، ويذهب إلى أن ابن خلدون استطاع أن يقدم رؤية تنظيرية لتفسير التاريخ على أساس عوامل متنوعة، ولكنه لم يستطع لان يقدم لنا دراسة تاريخية تطبيقية . ويذهب إلى أن العصور التي تلت عصر ابن خلدون كانت تمثل قمة الانحطاط والجهود الفكري، الأمر الذي أدى إلى عدم تواصل البحث التاريخي وفقا للرؤية التنظيرية الجديدة . وفى المبحث الأخير يتناول المؤلف الفكر الخلدوني في العصبية والفردية، وينتهي المؤلف إلى أن عبد الرحمن بن خلدون، هو ابن ثقافته الإسلامية وابن عصره تماما، حيث قادته التناقضات، والمدافعات، والاضطرابات إلى التحول من الصورة إلى الحقيقة من السياسة إلى الثقافة، ودراسة الأسباب وتعليل الظواهر والسنن التي تكمن وراء الحركة التاريخية .

========================

عنوان الكتاب: هل انتهت أسطورة ابن خلدون ؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب .

المؤلف: محمود إسماعيل .

الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠

حجم الكتاب: ٣٣٥ صفحه / قطع متوسط كبير .

قدم المؤلف كتابا بعنوان " نهاية أسطورة " عرض فيه باستخدام منهجا نقدياً لفكر ابن خلدون وقدم آراء مثلث في تلك الفترة سباحة ضد التيار الفكر الاحتفالي بابن خلدون، وقد كانت ردود الفعل على هذا الكتاب شديدة وواسعة النطاق، مما دفع المؤلف إلى تمثل هذه الردود، والرد عليها في هذا المؤلف . واستخدام المؤلف تقسيماً يتفق مع مقتفى الحال، فعمد إلى التقييم الجغرافي لردود الأفعال حول " نهاية أسطورة " نتناول موقف الأكاديميين والمفكرين في عدد من الأقطار العربية ثم داخل كل قسم فصل بين أراء المعارضين، وأراء المؤيدين أو المتحفظين .

في القسم الأول يعرض المؤلف في الفصل" أ " أراء المعارضين من المفكرين والأكاديميين المصريين، فيعرض لأراء حسن الساعاتي، وعاطف العراقي، وزينب الخضيري، وينهض أساس المعارضة عند هؤلاء المفكرين على:(١) أن فلسفه ابن خلدون تختلف في أوجه كثيرة

عن فلسفه إخوان الصفا٠(٢) أن منهجيته ابن خلدون القاعة على الملاحظة العيائية، لا نجد لها نظيرا في وسائل إخوان الصفا .(٣) إن إخوان الصفا إذا كانوا أصحاب الأفكار التي ادعاهـا ابن خلدون فلماذا خضيت عن الباحثين كل هذا الوقت . ثـم يتعـرض المؤلـف أراء محمـد إبراهيم الفيومي، الطاهر مكي، مديحه الصفتي، محمد بريري، ثم يعرض المؤلف للرد علـى هذه المعارضات الفكرية، ولكن ينشغل بصورة اكبر بالردود الشكلية، والشخصية فـي بعـض الأحيان . ثم يستعرض المؤلف طائفة من الآراء المؤيـدة والمتحفظـة، والواضـح أن الآراء المؤيدة والمحافظة، والواضح أن الآراء المؤيدة والمحافظة، قـد استـشارهم كتـاب " نهايـة أسطورة " من ناحيتين: الأولى الرغبة في الخروج من المناخ الاحتفالي بفكر ابـن خلـدون، وهى رغبه مشروعه ومطلوبة٠ والثانية: هو التناقضات الظاهرة بين كتابه

" المقدمة " وكتابه " كتاب العبر " وهى تناقضات لبست بجديدة فقد تعرض لها العديـد من الباحثين، وسوف يجد القارئ في هذه الببليوجرافيا طائفة من هذه الدراسات . وفى القـسم الثاني يعرض المؤلف لموقف الأكاديميين والمفكرين في تونس من كتاب "نهاية " أسـطورة " والغالب على الآراء التونسية الرفض العصبي لأفكار محمود إسماعيل، وبعض الآراء ــ ذات الطابع النقدي أساسا ــ التي تقر بعض أفكار محمود إسماعيل حول القضية٠ ثم يعرض فـي القسم الثالث

==

عنوان البحث: Economics of lbn khaldun revisited

اسم الباحث: Soofi. Abdol

المصدر: History of political Economy V.27 (Summer,1995) United States .

حجم البحث: ١٧ صفحه من ٣٨٧ إلى ٤٠٤

الموقع على شبكه الانترنيت: http: llfirstsearch. oclc, org / FUNC / GROUP.

أكثر الدراسات التي تناولت نظريات ابن خلدون الاقتـصادية، كانـت مـن نـصيف الباحثين ذوى التوجه الماركسي، من أجل إيجاد علاقة وطيدة بين نظريه ماركس ونظرية ابن خلدون الاقتصادية، ثم بعد ذلك تعددت الدراسات من مختلف التوجهات النظرية لدراسـة هـذا الجانب في فكر ابن خلدون، في هذا البحث، يحاول المؤلف دراسـة ومناقـشة ملامـح علـم

الاقتصاد لدى عبد الرحمن ابن خلدون التونسي، الذي يـصفه بأنـه، الدبلوماسـي القـانوني والمؤرخ والسياسي، وعالم الاجتماع والاقتصادي الكبير في العصور الوسطى.

ويذهب الكاتب إلى أن الفكر الاقتصادي الخلدوني، يتضمن نظريات التوزيع، والنمـو والتنمية الاقتصادية، القيمة، نظرية الأثمان، المالية، والمالية العامة والتضخم، دورات العمـل، الأجور، الأرباح التجارية، وقد تناول ابن خلدون كل هذه المفاهيم التي تـشكل أسـاس علـم الاقتصاد كما نعرفه الآن. يرى الكاتب أن أعمال ابن خالدون في الميدان الاقتـصادي تتـصل بتلك الأعمال. التي قدمها فلاسفة اليونان. وكما أنها ترتبط بصورة اكبر بـالفكر الاقتـصادي الغربي، حيث أن كثيرا من كتاب الغرب الاقتصاديين في العصر الحديث استطاعوا أن يعيدوا اكتشاف أفكار ابن خلدون .

ومن المسلم به أن اكتشاف ابن خلدون للحقائق الأساسـية الاقتـصادية والاجتماعيـة والتاريخية، قد شيد بناء فوقيا، منطقي ومتماسك،

==============================

عنوان البحث: توينبي وابن خلدونToynbee and Ibn Khaldun

اسم الباحث: روبرت إروين Robert Irwin

المصدر: kingdom Middle Eastern Studies, V. 33 (July, 97), united

حجم البحث: ١٨ صفحه من ص ٤٦١ إلى ٤٧٩

الموقع على شبكة الانترنيت: GROUP http: llfistsearch. oclc. org FUNC/

يعتبر أرنولد توينبي (١٨٨٩ ــ ١٩٧٥) من أكثر المؤرخين في العصر الحديث اهتماما بفلسفة التاريخ الخلدونية، وهناك شواهد كثيرة تدل على التأثير الكبير لأفكار ابن خلدون في أعمال توينبي التاريخية،

وفى هذا المقال العلمي، يحاول الكاتب، تحليل العلاقة بين دراسة التـاريخ عنـد أرنولـد توينبي وبين " مقدمة " فيلسوف شمال أفريقيا المؤرخ ابن خلدون، وهذه " المقدمة" التي تمثـل بحثا نظريا في قوانين التاريخ، ويرى الكاتب أن هذا التحليل، يمكن أن يزودنا ببنية تفـسيرية منعكسة على مختلف القضايا الهامة في التاريخ الإسلامي،

ويتساءل الكاتب في هذا البحث عن وجود علاقة بين الدول البدويـة ودول الرقيـق " المماليك " والعلاقة بين الثقافة البدوية، وأسباب الغزوات البدوية فـي المجتمعـات المـستقرة

ومازال كان هناك عصر انحلال حتمي الوجود لابد وأن يـصيب الـسلالات الحاكمـة ذات الأصل البدوي والعلاقة بين نظم دولة الرقيق المماليك والأتراك والحكام البدو.

من خلال هذه التساؤلات يحاول الكاتب دراسة العلاقة بين تـوينبي وابـن خلـدون، ويذهب إلى أن هذه العلاقة، هي معقدة بعض الشيء٠ وذلك بسبب التأثير الكبير لابن خلـدون على توينبي، فمن المعلوم أن توينبي يعتبر ابن خلدون واحد من المفكرين العظماء على مـر العصور ويرى الكاتب أنه لابد من إزالة هذا التعقيد، بضرورة مراعاة ما قاله توينبي، ومقالـه ابن خلدون، والتركيز على ما قاله ابن خلدون تحديدا٠ كما لابد من التعرف على حدود اتفـاق توينبي مع أفكار ابن خلدون، والتعرف على المصادر البديلة التي توسطت أو كانـت بـديلاً، للخلدونية الظاهرة في رؤية توينبي للتاريخ .

==

عنوان البحث: Ibn Khaldun on economic Transfor matiom

اسم البحث:weiss, Dieter

المصدر: Interna tional Journal of Middle East studies, V. 27 (Feb, 1995 united Kingdom.

حجم البحث: ٨ صفحات من ص ٢٩ إلى ٣٧ .

الموقع على شبكة الانترنيت:http: II firstsearch. oclc. org/ FUNC / GROUP .

هذا البحث هو محاولة لاستحضار أفكار ابن خلدون الاقتصادية لفهم وتفـسير حالـه المجتمعات العربية المعاصرة . فالباحث، يذهب إلى أن مختلف البلدان العربيـة تبحـث عـن استراتيجيات تؤازر وتدعم التغير الاجتماعي والاقتصادي في هذه البلدان، وان ذلك الوضـع، ربما يكون محفزاً للاهتمام بوجهات نظر العالم العربي الكبير ابن خلدون .

ويذهب الباحث إلى أن ابن خلدون فيما بين عام ١٣٧٥، ١٣٧٨ اسـتطاع أن يكتـب مؤلفه في تاريخ العالم " كتاب العبر " الذي من خلاله حاول ابن خلـدون أن يلخـص خبرتـه التاريخية في نظام من القوانين العلمية يحدد نشأة وانهيار النظم الاجتماعية٠
ولتفسير نماذج التغير التاريخي .

ويرى الباحث أن المفهوم المحوري في نظرية ابن خلدون الاجتماعية هو مفهوم العصبية " asabiyya " الذي ترجم على أنه شعور الجماعة بالتماسك الاجتماعى٠ واليـوم فـان هـذا المفهوم يمكن تطبيقه في مجال التنمية الاقتصادية . بحيث يمكن القول أن العصبية هي مركـب من تعهد القادة بأحداث التنمية مع وجود دافعية شعبيه قوية للإنجاز .

ويستخلص الباحث في النهاية إلى أن النجاح أو الفشل في استراتيجيات التنمية خلال الأربعة عقود الماضية، كان مرتبطا ومحددا بهذين العاملين، اللذان يشكلان التركيب العصبي المعاصر للبلدان العربية . أكثر من ارتباطها بالمقولات الاقتصادية التقليدية مثل رأس المال، المصادر الطبيعية، والعمالة غير الماهرة.

والواضح أن الباحث، لم يفرق بين " مقدمه " ابن خلدون وكتاب العبر، حيث أن معظم أفكار ابن خلدون في الاجتماع الاقتصادي كانت متضمنة في مقدمته، وليس في كتاب العبر .

==

عنوان الرسالة: Giambattista Vico and The Emergence of Historical Consciousness (Ibn Khaldun) , PH. D

اسم الباحث: Seidel , Bradley Nelson.

المصدر: Marquette University , 1996

الموقع على شبكه الانترنيت: http: II firstsearch. oclc. org / FUNC / GROUP

هذه الرسالة هي محاولة تاريخية وفلسفيه، لدراسة الوعي التاريخي، لدى فيكو، وتأثير ابن خلدون على أفكار فيكو . ويفترض الباحث أن الرؤية التي مكنت فيكو لاكتشاف الحقائق التاريخية، لم تكن جزءا من الرؤية الإنسانية قبل عصره، ومن خلال بحثه في تطور التفكير حول التاريخ . استعرض الباحث هذا التطور عند علماء الأساطير، والفلاسفة والمؤرخين وعلماء اللاهوت، ولم يجد الباحث تعبيراً عن الوعي التاريخي في الغرب حتى قدم فيكو، هذا المصطلح . وفى الجانب الفلسفي من هذا البحث . يستعرض الفلسفة التاريخية لابن خلدون، ويذهب الباحث إلى أن " مقدمه ابن خلدون " تكشف من خلال عرضها لأخطاء المؤرخين قبل ابن خلدون عن قانون تفسيري للكشف عن هذه الأخطاء . فالمؤرخين عجزوا عن إدراك كيف تتغير الأزمنة، وبمجرد إدراك آلية التغير هذه استطاع ابن خلدون أن يقدم نموذج تفسيري، ومعيار للحقيقة التاريخية. وتحرير هذا العلم .الذى يمكن تسميته علم الثقافة، وهو علم ذو محتوى فلسفي . ويرى الباحث أن فيكو قد اتبع هذا النموذج بشكل تام .فبعد أن قدم فيكو نظريه القانون الطبيعي السائدة في القرن السابع عشر " التي تماثل أول خطوات النهج الخلدوني " استطاع أن يكشف عن فلسفه التاريخ، بالربط بين التفسيرات التاريخية والنظرة

الفلسفية، وهذا المنطق التأويلي للتاريخ هو ما اعتمد عليه من قبل ابن خلدون في الخروج من دائرة الوصف التاريخي إلى رحاب التفسير التاريخي للأحداث .

ويرى الباحث أن ابن خلدون وفيكو هما النموذجين الأكثر تأثيرا في بلورة فلسفه التاريخ، كما أوضح تأثر فيكو بفلسفة ابن خلدون للتاريخ .

========================

عنوان الرسـالة: Intellectuels Et Pouvoir Au Maghreb Thematigues De L' Exil Et De La Subversion (French text, Ibn Khaldun ,Albert Memm Tunisia, Moroco) PH.D

اسم الباحث: No Lin, Corinne M.

المصدر: Northwestern University , 1994

الموقـع علـى شـبكة الانترنيـت: http: II firstsearch. oclc. org / FUNC / .GROUP

هذه الرسالة، تبحث في موقف المفكرين المغاربة بعد الاستقلال، من خلال دراسة لثلاثـة من الكتاب المغاربة في هذه المرحلة . والبحث يركز على مختلف مظاهر الإقـصاء فـي هذه المرحلة، ودور المفكرين من هذه المظاهر، ويرى الباحث بأن سارتر وفوكو وبوردو وغيرهم قد قدموا مقولات مفيدة جدا في بحث دور المفكرين، إلا أن الباحث يفتـرض أن هذه المقولات لم تؤثر في موقف المفكرين المغاربة، بقدر تأثرهم بخـصوصية الوحـدات السياسية الاجتماعية والثقافية القائمة في المغرب العربي في المرحلة بعـد الاسـتعمارية . وأنه لابد من أخذ ذلك في الاعتبار عند تحليل موقف المفكرين المغاربـة . فـضلا عـن تأثرهم بالرؤية الخلدونية للتاريخ. في الفصل الأول، يناقش الباحث مدى صلاحية المفهوم الغربي للتاريخ للتطبيق على المغرب وهو المفهوم الذي ينظـر للتـاريخ كعمليـة تقـدم مستمرة. وكشف الباحث عن وجود مفهوم للتاريخ، مؤثر في الفكر المغاربي هو المفهـوم الحلزوني للتاريخ الذي قدمه ابن خلدون في القرن الرابع عشر .

وفى الفصل الثاني قدم الباحث تحليلا للعلاقة بين المفكرين المغاربـة والقـوة وفـي الفصل الثالث: تعرض الباحث لمشكلة الازدواجية اللغوية في المغرب الغربي، وأثرهـا علـى تشكيل هوية خباية لدى المفكرين المغاربة. وفى الفصل الرابع: قدم الباحث تحلـيلا لوضـع المرأة المثقفة في المغرب وتأثرها والقوانين والعادات الإسلامية، ويـستنتج الباحـث توصـل الباحث إلى أن مسئولية المفكرين المغاربة مسئوليه كبيره، لأنهم يبحثـون عـن دور واضـح ومؤثر في ظل ظروف معاصرة صعبة في ظل الثقافة الاسلامية. في صورتها المعاصرة .

=========================

عنـــوان الرســـالة: **An Analysis of The Roots of Ibn Khaldnn's Social Theory:Acase Study In Sociologicl Metatheoriging (Ibn Khaldnn , ABN- Zayd' Abd Ar- Rahman). PH. D**

اسم الباحث: **Agadarmaki , Taghi**

المصدر: **University of Mary lamd College Park., 1992**

الموقـــع علـــى شـــبكه الانترنيـــت: **http: Iifirstsearch. oclc. org / FUNC / .GROUP**

الغرض الأساسي لهذه الأطروحة هو تحليل الجذور المختلفة لنظريـــة ابـــن خلـــدون الاجتماعية من خلال دراسة " المقدمة " وقد وجد الباحث أن الدراسات السابقة عن ابن خلدون ونظريته الاجتماعية، كأنها محدودة بعض الشيء في تناول مصطلحات كالزمن والموضـــوع والمفاهيم الخلدونية.. الخ . فالمقدمة تمثل رؤية انتقائية، وهى أفضل اختيار لفهم نظرية ابـــن خلدون الاجتماعية . ويقدم الباحث أراء بعض الباحثين في الموضوع، مثل ريتـــرر Ritger الذي قرر أن المقدمة تذكر على دراسة النظريات والمنظرين، ومجتمعات المنظرين المحليـــة، بالإضافة إلى السياق الاجتماعي والفكري الذي يعيشون فيه ويرى الباحث أن الرؤية الدائريـــة لابن خلدون قد نشأت من العلاقة بين العوامل الاجتماعية الداخلية مثل أسرته، وبين العوامـــل الفكرية الخارجية مثل رؤيته القرآنية بالإضافة إلى عوامل اجتماعية خارجية مثـــل انحطـــاط الحضارة الإسلامية وأن مفهوم التضامن الاجتماعي تطور لدى ابن خلدون في حدود تـــأثره ببنيه المجتمع في شمال أفريقيا . والنمط المثالي للمجتمع قد تطور في حـــدود العلاقـــة بـــين العامل الفكري الداخلي كتأثير مدرسة العراقي وبين العامـــل الاجتمـــاعي الـــداخلي كقوميتـــه العربية مع العامل الاجتماعي الخارجي كتأثير الأحداث الاجتماعية والسياسية .

ولقد أظهر الباحث أن " المقدمة " تتضمن بعض العناصر الجديدة التي مثلث أهمية في نظرية ابن خلدون الاجتماعية . منها على سبيل المثال تأثره بمختلف المدارس الفكريـــة فـــي ميدان التاريخ . وتأثره بأفكار البريوني والفلاسفة غير الارسطوبين، واتصاله الفكري مع ابن الخطيب وقد ساعدت " المقدمة " الباحث في أن يدمج مختلف العوامل بطريقه انتظامية .

وأدرك الباحث العلاقة الجدلية بين الاتجاهات المختلفة للمقدمة، والتي أثمرت عن فهـــم أفضل لجذور النظرية الاجتماعية لابن خلدون .

==================================

عنوان الكتاب:عبد الرحمن خلدون – دراسة ومنتخبات
المؤلف: أحمد الطويلي
الناشر: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٣
حم الكتاب: ١٧٤ صفحة / قطع متوسط صغير

هذا الكتاب يقدم دراسة عامة لفكر ابن خلدون الاجتماعي التاريخي. مع عرض لأهم النصوص التي تدعم هذه الدراسة، وهى عبارة عن مختارات من مقدمة ابن خلدون.

الكتاب مقسم إلى اثني عشرة مبحثاً وثمانية وعشرين نصاً مختاراً من المقدمة، في المبحث الأول يعرض المؤلف لحياة عبد الرحمن ابن خلدون وأهم رحلاته التي قام بها بأسلوب تتبعي من الميلاد في تونس وحتى الممات في القاهرة. وفى المبحث الثاني يعرض المؤلف لمؤلفات عبد الرحمن بن خلدون وذلك بأسلوب وصفى لكتبه " كتاب العبر، المقدمة، كتاب التعريف بابن خلدون، لباب المحصل شفاء السائل لتهذيب المسائل " وفى المبحث الثالث يستعرض بالتحليل مرحلة الخبرة السياسية ومرحلة التحول إلى التفكير في مجتمعات العصر. وفى المبحث الرابع يقدم المؤلف تحليلاً للنظرية التاريخية في الفلسفة الخلدونية، وكيف فارق ابن خلدون بالمنهج العقلاني النقدي الواقعي، محاولات من سبقوه من المؤرخين. وفى المبحث الخامس يقدم المؤلف النقد التاريخي التطبيقي عند ابن خلدون من خلال ثلاث أحداث تاريخية هي " قصة إرم ذات العماد، قصة نكبه البرامكة وأسبابها عند المؤرخين، ونفى العبيد بين عن أهل البيت والعن في نسبهم" وتعقيب ابن خلدون في العمران البشرى، ونظريته في العمران البدوي والعمران الحضري، ثم يعرض المؤلف لمنزله ابن خلدون بين علماء الاجتماع في العصر الحديث، وفى المبحث الثامن يقدم المؤلف نظرية ابن خلدون في نشأة الدول وسقوطها، وفى المبحث التاسع يقدم نظرية ابن خلدون في التربية والتعليم، ومنهج ابن خلدون في التعليم، وفى المبحث العاشر يقدم المؤلف لأثر ابن خلدون في تلامذته وخاصة ابن خلدون وأثر دراساته على مفكري عصر التنوير في أوربا وفى المبحث الحادي عشر. يقدم المؤلف موازنة بين الغزالي وابن خلدون، بعرض مراحل حياتهما المتشابهة في الترحال والعزلة الاختيارية واهتمامهما بالمنطق، وفى المبحث الأخير قدم المؤلف دراسة نقدية وافية، لكتاب " فلسفة ابن خلدون " لطه حسين.

القسم السادس

(٢) المراجع الأجنبية غير المشروحة

المراجع

(1)

Title: Ibn Khaldun ETL’ Histoir.
Auther: Al – Taalibii, Muhammad.
Published: Tunis Maison, Tunisienne Del' Edition, 1973.

(2)

Title: Ybn Khaldun in Egypt (1382-1406)- astudy in Islamic historiography.
Author: Fischel, Walter Ioseph.

(3)

Title: Ibn Khaldun: naissance de l'histoire, passe du tiers-monde.
Author: Lacoste, Yves.
Publshed: Paris: F. Maspero, 1966.

(4)

Title: Ibn Khaldun's Philosophy of history.
Author: Mohdi, Muhsin.
Published: London: G. Allen and Unwin, 1957.

(5)

Title: The politica theory of Ibn Khaldun.
Author: Rabi, Muhammad Mahmud.
Published: Leiden: E.Y. Brill, 1967.

(6)

Title: Le pensee realiste d'Ibn Khaldun.
Author: Nassar Nassif.
Published: Paris: Presses universitaires de france, 1997.

(7)

Titale: Religion and politica development: some comparative ideas on Ibn Khaldun and Machiavelli.
Author: Stowasser, Barbara Freyr,.
Published: Washington, Georgetown university, 1983.

(8)

Title: Society, State and urbanism: Ibn Khaldun’s sociological thought.
Author: Badli, Fuad.
Published: Albany: state university of New York press, 1988.

(9)

Title: Some Lessons from Ibn Khaldun.
Author: Al – Nuwayhi, Muhammad.

Published: Cairo: American university, 1971.

(10)
Title: Ibn Khaldun: the birth of history and the past of the third world.
Author: Lacoste, Yves.
Published: London: verso, 1984.

(11)
Title: Ibn Khaldun and Islamic thought-styles.
Author: Fuad Baali and Ali wardi.
Published: Boston, MA: G.K. Hall, 1981.

(12)
Title: Ibn Khaldun and Islamic ideology.
Author: Bruce B. Lawrence (ed).
Published: Leiden: E.J. Brill, 1984.

(13)
Title: Ibn Khaldun: an essay in reinterpretation.
Author: Azmah, Aziz.
Published: London: Totwa, NJ: Frank: Cass, 1982.

(14)
Title: Ibn Khaldun and the Medievel Maghrib.
Author: Brett, Michael.
Published: Aldershot, Hampshire, Great Britain, 1999.

(15)
Title: Ibn Khaldun et ses lecteurs – preface d'Andre Miquel.
Author: Abd al-salam, Ahmad.
Published: Paris: Presses universitaives de France, 1983.

(16)
Title: Ibn Khaldun, historian, sociologist and philosopher.
Author: Schmdt, Nathaniel.
Published: New York: AMS Press, 1967.

(17)
Title: Ibn Khaldun: his life and work.
Author: Inan, Muhamed Abd Allah.
Published: La hore, Sh. Muhammad Ashraf, 1941.

القسم السادس

(٣) الأبحاث والمقالات العلمية غير المشروحة

1- Title: Ibn Khaldun in modern Scholarship (book review).
Author: Al-Azmed, Aziz.
Reviewer: Meuleman, Johan H.
Source: International Journal of Middle Est Studies V.17.
(May 1985), united kingdom.

* الموقع على شبكة الانترنت

jttp:// firstsearch. Oclc. Org/FUNC/ GROUP.

2- Title: Ibn Khaldun (book) review)
Author: Lacoste, Yves.
Reviewer: Najjar, Fauzi M.
Source: The Middle East fournal V.39 (spring, 1985),
United States.

* الموقع على الانترنت.

http: // firstsearch. Oclc. Org/ FUNC/ GROUP.

3- Title: Ibn Khaldun and Islamic thouht-styles, asocial
perspective.
Author: Baali, Fuad, Ward, Ali.
Reviewer: Lakhsassi, Abderrahmane.
Source: International tournal of Middle East studies. V.16
(Ang.1984)

* الموقع على الانترنت.

http: // firstsearch. Oclc. Org/ FUNC/ GROUP.

4- Title: Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam amd
the frontier experience.
Author: Newby, Gordon D.
Sourse: Journal of Asian and African studies V.18 (July / oct.1983)
Netherlands.

* الموقع على الانترنت.

http: // firstsearch. Oclc. Org/ FUNC/ GROUP.

5-Title: Conyuring with Ibn Khaldun: from an anthopological point of vive.
Author: Anderson, Ton W.
Source: Journal of Asian and African studies A18 (uly /oct,
1983)Nether Lands.

* الموقع على الانترنت

http: // firstseaarch. Oclc. Org/FUNCC/GROUP.

6- Title: Ibn Khaldun and Islamic reform.
Author: Lawrence, Bruce B.
Source: Journal of Asian and African Studies V.18 (July /oct, 1983)

Ibn Khaldun and the IQ Controversy:

The Cultural Determinants of Intelligence

By

Hmoud S. Olimat

University of Jordan

Abstract

This paper discusses in brief the dilemma of the IQ controversy, its history, main ideas and impact on society. Also, this paper presents in brief, Ibn Khaldun ideas on intelligence and his explanation of the variation of intellectual abilities among people. While Ibn Khaldun lived almost 700 years ago, his sociological writings were relevant to the present problem. It is not meant to provide a detailed analysis of the issue of intelligence, neither in contemporary social sciences nor in Ibn Khaldun's writings. This is a preliminary paper, hoped that it will be developed into an enlarged one. Some of the materials consulted for this paper were in Arabic language, I relied on Rosenthal Excellent translation of Ibn Khaldun's book (Al-Mugaddima), and in some instances I provided my own preferences on some translated material as I see it more closer to the heart of Ibn Khaldun language.

The Intelligence Testing Movement

The intelligence testing movement was developed as a part of the general efforts to apply concepts of biology and evolution to problems of human existence (Blum, 1976, P. 25). This movement was a continuation of the efforts to treat human beings as physical matter that could be studied with rigorous scientific inquiry. The proponents' of this paradigm were allured with the advancement of physical and biological sciences, therefore, were trying to discover the grand laws that govern human being constitution and behavior.

Herbert Spencer who was fond of general laws of human society and behavior formulated the theory that humans differ from one another in amount of general intelligence. Spencer put his ideas down, rarely attempted to test them empirically. According to Blum (1976, P.25-26) it was Galton (the cousin of Darwin) and

disciples in Eugenic movement who gathered data and elevated these ideas from the realm of ideology into the realm of Pseudoscience. Brown, (1992, P.4) argued that the language used by Psychologists who formed the core of the early movement toward intelligence was borrowed from Medicine and Engineering. They used this language to assert professional control over the logic of public education and, by extension over the very logic of democratic rule, through the definition of popular conception of intelligence.

> "The metaphor drawn from Medicine and Engineering fortified the value of the new psychology' numerical language into which the tests themselves translated mental characteristics newly quantifiable as "intelligence," at the same time minimizing the value of teachers' traditional, qualitative descriptive language pertaining to children's directly observed abilities."(Brown, 1992, Pp. 8-9).

By their supposed scientific inquiry these psychologist managed to suppress the qualitative, descriptive local narrative in favor of their general law-like quantitative language. Language of Medicine and Engineering was used to attack the local and popular language of daily life experience. Medawar (quoted in Evans and Waites 19811, P.179) saw that the practitioners of the testing movement tried most painstakingly to follow the distinct manners and methods of natural science. Among these were:

> (a) the belief that measurement and numeration are intrinsically praiseworthy activities (the worship, indeed, of what Earnest Gombrich calls *idola quantitatis*);
>
> (b) the belief that facts are prior to ideas and that compilation of facts can be processed..to yield general principles and natural-seeming laws;
>
> (c) their faith in the efficacy of statistical formulae, especially when processed by a computer- the use of which is in itself interpreted as a mark of scientific method.

Thorndike (1990, P. 7) whose family has long relation to the IQ testing, in defense, argued that, at best these were men and occasionally women who went about their

business with the best of scientific intentions in an era when many people expected science to solve all the world's problems within the next few years.

Intelligence Testing and Public Policy

Although intelligence testing never has had any real scientific justification, it has greatly influenced the public image of mental ability. (Blum, 1976, P. 183). Blum argued that many people believed that IQ test and creativity test accurately assesses these capacities, and that certain types of IQ test can be used to compare the overall ability levels of different ethnic groups (P.11). Kamin discussed three of the major influences of IQ testing on public policy and society. According to Kamin (Eysenck & Kamin, 1981, Pp. 92-93) the uncritical belief in the power of heredity. Linked to the advocacy of eugenics ideas, was already widespread when IQ testing appeared. More than 30 of American stated followed the lead taken by Indiana in 1907 in passing eugenic sterilization laws which provided for the compulsory sterilization of , among other, drug fiends, syphilitics, moral and sexual perverts, and diseased and degenerate persons. The laws declared as a matter of legal fact, that the various defects of these offenders were transmitted through the genes. Also, as Kamin showed, Immigration quotas were imposed on certain population based on their alleged mental deficiency. Result from Army testing that were published by the National Academy of Science showed that highest scores in IQ test were of emigrants from England, Scotland, Canada and Scandinavia, the lowest from Russia, Italy and Poland. Mental Testers concluded that "Nordics" were genetically superior to the "Alpine" and "Mediterranean" races. (Eysenck and Kamin, P.93). In the Late 70s Two of the prominent adherent to the heredity school published article that stirred two much debate. Jansen in 1969 article in Harvard Educational Review concluded that

the behavioral differences revealed by intelligence measurement were largely the result of genetic endowment (Thorndike and Lohman, 1990, p101). Thorndike stated that this assertion was exactly consistent with the position taken by Terman, Goddard, Yerkes, and other proponents of this school. Two years later after Jensen's' article, Herrnstein (1971) published an article in the Atlantic Monthly Magazine in which he suggested that there was genetic basis for social class differences.

These were examples of the understanding of the IQ testers that the differences in IQ and mental ability, and deviant behaviors were results of the genetic make-up of different races or individuals. Therefore, human nature is not the same for all people. There are those who are superior in their mental ability, and hence more successful, a civilized than others who were genetically feeble and retarded.

Critique of the IQ Testing Movement's

Methodology and Interpretation

Eckberg (1979, P.42) argue that no clear relationship exists between IQ test scores an underlying intelligence. Eckberg based his argument on the following points. First, the concept of intelligence is not specifically defined. Thus, it is not certain to what behaviors it would correspond. Second, intelligence tests are therefore strictly operationally developed. Because of this, it is not certain what meaning one should attach to a score. Third, it is known that the performance of people in the test situation is strongly dependent on a number of factors, including cognitive orientation, motivation, and other factors. Fourths, because tests are social situations, such socially relevant factors as the management techniques used by testers are important factors in the production of test scores. Because of all of this, any relationship of the score to the quasi-theoretical entity (intelligence) it purports to

measure is simply not specifiable. Kamin (Eysenck and Kamin, 1981, P.97) relying on an analysis of massive research done by proponents of the genetic basis of IQ argued that untrue facts, and fallacious conclusions tend to reflect the social and ideological biases of theories of the hereditary of intelligence. Evans and Waites (1980, Pp. 177) arrived at a similar conclusion argued that, what is to be found is a very slender quantity of empirical research distributed over a period of about 50 years, fraudulent in one important case (referring to Sir Cyrle Burt's Scandal), methodologically weak in almost all cases and open to a wide range of possible interpretations concerning the role of hereditary.

After these brief discussion of the IQ controversy's history, basic premises and reaction to it, now will proceed in presenting Ibn Khaldun ideas on similar issues of intelligence variation between people. Before that a brief discussion of his life and scholarship is in order.

Life of Ibn Khaldun

Abdul Rahman Ibn Khaldun was born in Tunis in 1332. His family then moved to Tunis, where his grandfather obtained the post of Minister of Finance. The Khalduns were a noble family whose distant ancestors came from Hadramaout in Arabia (Now South Yemen). They settled in Andalusia and the Ibn Khalduns were one of the most powerful families in Seville, where they played a considerable role. This family enjoyed scientific and intellectual fame as well as importance in political life (Lacoste, 1984:36-37).

Ibn Khaldun began his political and public activities in Tunis before he even reached the age of twenty with his appointment to the office of seal-bearer and secretary by the Hafsed Sultan. In 1355 he was called to the court of the Merindi ruler, Abu Inan Faris in Fez, and served at the latter's invitation as his secretary. Having lost favor in the court because of his friendship and sympathy with this ruler's

Hafsid rival, Abu Salim, Ibn Khaldun was imprisoned on February 10, 1357, for almost twenty-one months, but after his release, following the death of Abu Inan on November 27, 1358, he was appointed by the new ruler to be his confidential secretary. Later, in 1359, he was assigned to the office of the "Mazalim" (ombudsman), in charge of jurisdiction over complaint against the state (Fistula, 1967:15-16). In 1362, Ibn Khaldun went over to Spain, Where he entered the service of the king of Granada, who sent him on an embassy to Pedro the Cruel, king of Castille. He willingly accepted the offer to him by the Sultan of Granada and brought over his family from Africa. But here, his fortune did not last. Suspecting that he had aroused the jealousy of the Prime Minister, he took his leave of Spain and crossed the straits to Africa. Soon after that he was appointed Chamberlain (i.e. Prime Minister) by the Sultan of Bougie in Algeria, and led some punitive expeditions against Berber tribes. The next important date in his life is 1375, when he retired with his family to the castle of Qal`at Ibn Salama, near Oran, and, for four whole years, worked on his Prolegomena and Universal History. At the end of that period his need for documents, and one may suspect his craving for a more active life, led him back to Tunis. Here he continued to study and delved a course of lectures, which where sufficiently successful to arouse the jealousy of both scholars and courtiers. Ibn Khaldun therefore decided to go to Mecca on a pilgrimage and in 1382 took a ship for Alexandria. He was never to return to the Maghrib for the last 24 years of his life (Issawi, 1969). While sailing to Egypt his wife and his five daughters perished in 1384 when a tragic accident befell Ibn Khaldun family. And only his two sons, Muhammad and Ali reached Egypt safely. (Rosenthal, 1958, P. xlvi).

In Egypt he established contact with the Mamluk court and he received his first appointment as grand Maliki judge in the summer of 1384. He received other

appointments in Egypt in the juridico- religious hierarchy, as professor of Maliki School of Law. When out of office, he was ceaselessly active as a teacher of a variety of subjects from the Mugaddimah to Arabic grammar, and he spent much time completing his main work, the Universal history entitles "the Book of Exemplaries and the Record of Narrative and its Principles concerning Arabs, Persians, and Berbers, and those Nations of Great Might contemporary with them" to which the Mugaddimah is the prolegomenon (AL-Azmeh, 1982). During his stay in Cairo, Ibn Khaldun was to travel three times, twice on pilgrimage to Mecca and visiting Jerusalem, and once to Damascus where he had an historic meeting with Tamerlane. Ibn Khaldun died and buried in Cairo in 1406.

Intellectual Works

Ibn Khaldun's major work is his massive universal history, His fame, however, rests not on the narrative parts, but on the Mugaddimah" Prolegomena" to that history (Issawi, 1969, P.6). When writing his book Ibn Khaldun was reacting against untruth and errors in historical writings. He noticed great errors in historical resources, and noticed that some transmitted events and narrations cannot be substantiated by adequate evidence. In his book (AL-Mugaddimah) Ibn Khaldun commented on civilization, urbanization, and on the essential characteristics of human social organization, such as, royal authority, government, gainful opportunities, ways of making a living, and sciences, as well as with the causes and reasons thereof. The introduction deals with the great merit of historiography, offers an appreciation of its various methods, and cites errors of the historians. According to Ibn Khaldun: Civilization, in its (different) conditions contains (different) elements to which historical information may be related and with which reports and historical materials may be checked (Rosenthal, 1958, I, P.8). As Ibn Khaldun stated in AL-Mugaddimah that "history is an information about human social organization" hence, this information, in order to be accurate and veracious it should be in complete agreement with the nature and laws of social phenomena. Ibn Khaldun emphasis on the conditions that governs social organization implies that social phenomena follow certain rules and laws. These laws must be known by the historian in order to evaluate historical material. To

compare historical event with contemporary material implies that similar rules and laws are operative in both cases. This clear and explicit understanding of social phenomena, led Ibn Khaldun to conceptualize his science of society (elm el-umran), in which the content of Ibn Khaldun's sociology represents the contents of history and the structure of society.

Ibn Khaldun and the IQ Controversy

In discussing Ibn Khaldun's Ideas on intelligence and intellectual ability, one must be cautious to take into consideration the circumstances were Ibn Khaldun lived and wrote his ideas. One may find quite different terminology and problems. For example, IQ testing was not known at that time, nor the idea of psychometric or Eugenics. However, basic principles and main dilemmas were the same. The crucial question was and is to what extent 'variation in individuals and group intellectual or mental abilities could be attributed to intrinsic innate state of being (nature) or to social and cultural circumstances (nurture)?' This question was what linked ancient and contemporary efforts in the issue of intelligence. As it was presented Ibn Khaldun had encountered the same question or dilemma of the intelligence, but in some different manner. One related issue that Ibn Khaldun had tackled is the issue of the apparent differences between Eastern and Western people (Maghribi and Mashrigi). Before going into his discussion of these issues, his views on intellectual ability and the development of the self will be briefly presented.

The Development of Mental Abilities

According to Ibn Khaldun God distinguished humans from all other animals by an ability to think which made the beginning of human perfection and the end of humans noble superiority over existing things (V II, P. 411). He added that man had the advantage that he may perceive things outside his essence through this ability to

think in which something beyond his senses (P. 412). Ibn Khaldun had differentiated among three levels or degrees of intellectual ability (VII, Pp. 412-3). "The first degree is man's intellectual understanding of the thing that exist in the outside world in a natural arbitrary order. So he may try to arrange them with the help of his own power. This kind of thinking mostly consists of perceptions. It is the discerning intellect.

The second degree is the ability to think which provides man the ideas and the behavior needed in dealing with his fellow men and in leading them. It mostly conveys apperception, which are obtained one by one through experience, until they have become really useful. This is called experimental intersect.

The third degree is the ability to think which provides the knowledge, or hypothetical knowledge, of an object beyond senses perception without any practical activity (going with it). This is the speculative intellect. It consist of both perception and apperception." Thus Ibn Khaldun view three degrees of thinking. The notion of degrees could mean that thinking is a process that can be learned not an intrinsic or fixed capacity.

Intellectual ability then, is a complex phenomenon, involved social and mental processes, which may not lend themselves to a simple measurement or interpretation. Human beings acquire their intellectual abilities through their social interaction in their daily life and cultural context.

The Development of the Self.

The translator of the Mugaddima used the term "soul' to refer to the Arabic term 'nafs.' However, in the spirit of the Arabic language and in the usage of Ibn Khaldun, it is more appropriate to use the English term "self' instead. Also, the Quran differentiated between the '*rooh*' soul, and the 'nafs' self and I think Ibn Khaldun

understood the differences and the similarity between the two term. Hence, The term 'self' was used in this paper. According to Ibn Khaldun, the self is a spiritual essence. It is the only spiritual being that exists potentially. It exchanges potentiality for actuality with the help of the body and (bodily) conditions. Now everything that exists potentially has matter and form. The form of the (self), through which its existence materializes, is identical with perception and intellect. The self at first exists potentially. It is prepared for perception and for the reception of the universal and particular forms. Its growth and actual existence then materialize through keeping company with the body through the things to which (the body) accustoms (the self) when (the formers) sensual perceptions are foisted upon (the latter), and through the universal ideas which (the self) abstracts from the sensual perceptions of the body (VI, Pp. 214-5).

In Volume II, Ibn Khaldun stated that the rational self exists in man only potentially. The self is transformed from potentiality into actuality is effected first by new sciences and perceptions derived from the sinsibilia, and then by the later acquires (of knowledge) through the speculative power. Eventually, it comes to be actual perception a pure intellect. Thus, it becomes a spiritual essence, and its existence then reaches perfection" (P.406). Then Ibn Khaldun argued that each kind of learning and speculation provide (the rational soul) with additional intelligence.

In the Chapter entitled "The crafts, especially writing a calculation (arithmetic), give intelligence to the person who practices them." He saw that every craft and habit of (the craft) always leads to the obtainment of scientific norms, which result from the habit. Therefore, any experience provides intelligence. The habits of the crafts provides intelligence" (VII, P.406). Through this process of learning

through all kinds of crafts and levels of thinking, Ibn Khaldun argue that *"people acquire the habit of intellect, which constitutes an increase in intelligence an provides an additional insight into affairs and a shrewd understanding of them."*(V II, P. 407)..

The ability of human being to think enabled them of doing several tasks. According to Ibn Khaldun the discerning intellect gives the ability to arrange his actions in an orderly manner. The experimental intellect enabled man to acquire from his fellow men a knowledge of ideas and of the things that are useful or detrimental to him. Through the speculative intellect man is able to obtain perception o the existent things, as they are, whether they are absent or present. (VII, Pp. 424-5). Humans at birth are ignorant and through the process of learning they acquire knowledge and perfection. "He reaches perfection of his form through knowledge, which he acquires through his own organs. Thus, his human essence reaches perfection of existence." (P.425).

In his discussion of scientific instruction as a craft, Ibn Khaldun argued that teaching science is a craft or skill. He differentiated it from understanding. The explanation is because "skill in a science. Knowledge of its diverse aspects, and mastery of it, are the result of a habit which enables its possessor to comprehend all the basic principles of that particular science, to become acquainted with its problems, and to evolve the detail of it from its principles. As long as such a habit has not obtained, skill in a particular discipline is not forthcoming." (VII, P.426). Then craft as a habit of science is more than merely understand or superficial knowledge. The kind of habit, patterned way of instruction is a decisive point that differentiates between scholars and common man, and between people of different cultural and social backgrounds.

East and West Variation in Intelligence

After he established his theory about scientific instruction as a craft that require mastery of principles and details of a disciple, Ibn Khaldun started to discuss how the Arabian Maghribis and Islamic Andalusia have lost their habitual craft of scientific instruction. He concluded that their scientific habits found to be defective. “The only reason for their deficiency is (lack of) instruction, together with the break in the tradition of scientific instruction (that affect them). Ibn Khaldun discussed how the Orient still (at his time) preserved its methods and traditions of scientific instruction.

These differences in knowledge and the way to acquire it produced different sets of intellectuality. Here comes the Problem. According to Ibn Khaldun “many Magribis who have traveled to the East in quest of knowledge, have been of the opinion that the intellect of the people of the East is, in general more perfect than that of the Maghribis. They have supposed the rational self (of the people of the East) to be by nature more perfect than those of the Magharibis. They have claimed that there exists a difference in the reality of humanity between them and us (the Maghribis) because their cleverness in sciences and crafts seemed remarkable to them. This is not so.” (VII, P. 431). Ibn Khaldun’s response was strongly, ”This is not so.” There is no difference between the East and the West great enough (to be considered) a difference in the reality (of human nature) which is one (and the same every where).” (P.431).

Based on his ideas on intellectual ability and the habits or the norms of scientific instruction, Ibn Khaldun set the task for himself to refute the claim by his own fellow Maghrabi people of their alleged inherent intellectual deficiency and the superiority of the Easter People. (Most people in the East or in the West that Ibn Khaldun speaks about were from similar ethnic and regional backgrounds, Mostly Arabs and Muslims).

The superiority of the inhabitants of the East over those of the West lies in the *additional intelligence* that accrues to the soul (self) from the influences of sedentary culture, as has stated before in connection with the craft sedentary people observe (a) a particular (code of) manners in everything they undertake and do or do not do, and they thus acquire certain ways of making a living, including dealing with others. These manners constitute a kind of limitation that may not be transgressed, and, at the same time, they are crafts that (later) generations take over from the earlier one. No doubt, each craft that has its proper place within the arrangement of the crafts, influences the *self* and causes it to acquire an additional *intelligence*, which prepares the self for accepting still other crafts. *The Intellect is thus* conditioned *for a quick reception of knowledge* (VII, Pp. 431-2). (Emphasis added). Ibn Khaldun added "... habits in scientific instruction, in craft, add insight to the intellect of a man and enlightenment to his thinking, since the self thus obtains great number of habits. We have stated before that the soul (the self) grows under the influence of the perceptions it receives and the habits accruing to it. Thus (the people of the East) become cleverer, because their souls are influenced by scientific activity. The common people then suppose that it is a difference in the reality of humanity. "This is not so." (VII, Pp. 432-4).

Ibn Khaldun continues to compare the Bedouin people with urban dwellers on their mental ability and showed how the alleged differences can be explained in the same way. Then no intrinsic differences between human beings exist in their intellectual abilities.

This is how Ibn Khaldun encountered the similar problem of the IQ controversy. In both situations. The intellectual abilities of people was interpreted in different ways, the common people at Ibn Khaldun's time explained it as a different in

the nature of people innate constitution, same as to what scientist of the 19th and the 20th century interpret these differences as differences in the genetic and biological composition of human being. Same allegation with different terminology. Ibn Khaldun while speaking of his time, his logic and argument and to some degree his language and terminology were not so remote from our today language.

Ibn Khaldun explained the differences in intellectual abilities and intelligence according to the level of knowledge and the way people of certain cultures are socialized and trained in science, and to the way they conduct their life accordingly. Thus, the variations in intellectual abilities among people could be explained as variations in their culture and to its way of socialization, not to an intrinsic differences between people.

References

AL-Azmeh, Aziz (1982). Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation. London: Frankness.

Al-Saghir Bin Ammar. (1981). The Scientific Thinking of Ibn Khaldun. Algiers: The National Company for Publications.

Blum, J., M. (1978). Pseudoscience and Mental Ability: The Origins and Fallacies of the IQ Controversy. New York: Monthly Review Press.

Brown, J. (1992). The Definition of a Profession: The Authority of Metaphor in the History of Intelligence Testing, 1890-1930. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Eckberg, D., L. (1979). Intelligence and Race: The Origins and Dimensions of the IQ Controversy. New York: Praeger.

Evans, B., and Waites, B. (1981). IQ and Mental Testing: An Unnatural Science and it's Social History. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Eysenck, H., J. and Kamin, L. (1981). The Intelligence Controversy. New York: John Wiley and Sons.

Ibn Khaldun (N.D.). The Mugaddimah of Ibn Khaldun. Beirut: Dar Ahoy Al-Turath Al- Islami.

Ibn Khaldun. (1978). The Mugaddimah of Ibn Khaldun. Beirut: Darul Qalam.

Issawi, Charles. (1969). An Arab Philosophy of History. New York: Paragon Book Galley.

Lacoste, Yves. (1984). Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World. London: Verso.

Rosenthal, Erwin. (1958) Ibn Khaldun. The Mugaddimat: An Introduction to History. (Translation from Arabic in 3 Volumes). London: Pantheon Books.

Thorndike, R., M. and Lohman, D., F. (1990). A Century o f Ability Testing. Chicago: The Riverside Publishing Co.